Done
[illegible] #

[illegible]

OSMANIA UNIVERSITY

جامعۂ عثمانیہ

دستور نفسیات

سلسلۂ مطبوعات دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ

دستورِ نفسیات

تصنیف
ولیم جیمس
پروفیسر نفسیات، ہارورڈ یونیورسٹی

ترجمہ
مولوی احسان احمد صاحب بی۔اے۔
رُکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۱ھ م ۱۳۴۱ف م ۱۹۳۲ء

از مطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

150
76789

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین

دستور نفسیات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب ۱

(مقدمہ)

تعریف نفسیات کی تعریف پروفیسر لاڈ کے ان الفاظ سے خوب ہو سکتی ہے: شعوری حالتوں کے بیان اور ان کی تشریح و توجیہ کو نفسیات کہتے ہیں۔ شعوری حالتوں سے حسیں خواہشیں جذبے وقوف استدلال عزائم یقین وغیرہ مراد ہیں۔ ان کی تشریح و توجیہ میں تا حدِ تحقیق ان کے اسباب و شرائط اور فوری نتائج کی بحث شامل ہے۔

اس کتاب میں نفسیات پر ایک طبیعی علم کی حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے۔ یہ بات ذرا وضاحت طلب ہے۔ کیونکہ اکثر ارباب فکر کا یہ مذہب ہے کہ درحقیقت کل موجودات کا ایک علم ہے اور جب تک اس علم کی پوری طرح تحقیق نہ ہو جائے کسی ایک شے کے متعلق کامل طور پر واقفیت نہیں ہو سکتی۔ ایسا علم اگر معرض حقیقت میں آسکتا تو اس کو فلسفہ کہتے۔ مگر اس سے تو یہ ہنوز کوسوں دور ہے۔ اس کے بجائے مختلف مقامات پر مبادی علم ملتے ہیں۔ جن کو محض سہولت کے خیال سے ایک دوسرے سے جدا رکھا گیا ہے کیونکہ ممکن ہے آئندہ چلکر یہ سب ایک ہی حقیقت کے اجزا بن جائیں۔ ان مبادی علم کو علوم کہتے ہیں۔ اس قسم کا ہر علم صرف اپنے ہی مخصوص مسائل سے سروکار رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ممکن ہے اس کی وسعت حد سے تجاوز کر جائے۔ اس لئے ہر علم کچھ امور مسلمات کے طور پر فرض کر لیتا ہے،

اور ان کی اصل وحقیقت سے بحث نہیں کرتا بلکہ اس کو فلسفہ کے اور حصوں کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو تمام علوم طبیعیہ میں یہ امر مسلمات سے ہے کہ ذہن مدرک سے خارج ایک مادی عالم ہے۔ حالانکہ اگر اس کے متعلق مزید غور وفکر سے کام لیا جائے تو انسان تصوریت میں پڑ جاتا ہے۔ میکانیات اس مادی کے لئے "مقدار" "قوت" بھی مانتی ہے۔ اس میں ان اصطلاحات کی محض مظاہر کے طور پر تعریف کر دیجاتی ہے۔ اور ان تمام دقتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو مزید غور و فکر سے منکشف ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں ذہن مدرک سے خارج اسی طرح حرکت بھی مسلّم ہے حالانکہ اس کے ماننے میں بھی بہت سی دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ طبیعیات "سالمات" اور "عمل از فاصلہ" کو اسی طرح بے چون وچرا تسلیم کرتی ہے۔ کیمیا طبیعیات کے مسلّمات اختیار کرتی ہے اور عضویات کیمیا کے طبیعی علم کی حیثیت سے نفسیات بھی اشیاء سے اسی طرح جزئی اور عارضی طریق پر بحث کرتی ہے۔ مادی عالم اور اس کے ان متعلقات کے علاوہ جنھیں دیگر علوم طبیعی مسلّم مانتے ہیں یہ اور بھی چند مسلّمات رکھتی ہے۔ یہ اسی سے مخصوص ہیں ان کی اصل وحقیقت سے اس کو سروکار نہیں ہے بلکہ ان کے امتحان کو فلسفہ کے زیادہ ترقی یافتہ شعبوں کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے۔ اسکے مسلّمات حسب ذیل ہیں:۔

(۱) شعور کی عارضی حالتیں خواہ ان کو افکار ومحسوسات کہو یا کسی اور نام سے پکارو۔

(۲) ان حالتوں کے ذریعہ سے اور معروضات کا علم۔ یہ معروضات یا تو مادی اشیاء اور واقعات ہوتے ہیں یا خود نفس کی دوسری حالتوں۔ مادی اشیا باعتبار زمان ومکان قریب وبعید ہو سکتی ہیں۔ نفسی حالتیں یا تو دوسروں کی ہوتی ہیں یا خود فاعل کی (جو اور کسی وقت میں ہوئی ہوں)۔

(۱) ایک شئے دوسری شئے کو کیونکر جان سکتی ہے؟ اس مسئلہ کا تعلق نظریۂ علم سے ہے۔ نفسی حالت جیسے شئے ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب عقلی نفسیات سے مل سکتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ جب تک نظریۂ علم اور عقلی نفسیات کی تحقیق پایۂ تکمیل کو نہ پہونچ جائے اس وقت تک نفسی حالتوں کے

متعلق کا حقہ واقفیت نہیں ہوسکتی ہے۔ فی الحال عارضی حقیقت کی ایک مقدار کثیر جمع کی جاسکتی ہے جو اصل حقیقت کے ساتھ کام دیگی اور جب وقت آئے گا تو اسی سے اس کی توضیح ہوگی۔ ذہنی حالتوں اور ان کے قوانوں کے متعلق عارضی نظریات کا ایک مجموعہ۔ میرے نزدیک طبیعی علم کے نقطہ نظر سے بھی نفسیات ہے۔ نفسیات کے واقعات و قوانین اگر اس نقطۂ نظر سے ذہن نشین کئے جائینگے تو وہ مادہ، ذہن اور علم کے ہر نظریہ کی رو سے معقول معلوم ہوں گے۔ اگر اس کتاب کے ناقدین یہ محسوس کریں کہ یہ علم طبیعی کا نقطۂ نظر بلاوجہ بحث کو حد سے زیادہ مختصر کر دیتا ہے تو انھیں اس کتاب کو ملزم نہ گردا ننا چاہیئے جو اپنے لئے ایسا نقطۂ نظر اختیار کرتی ہے۔ بلکہ یہ چاہیئے کہ اپنے عمیق تر فکر سے اسے تکمیل کو پہونچائیں۔ بعض اوقات غیر مکمل دعوے ناگزیر ہوتے ہیں۔ حالت موجودہ میں اگر کہیں معمولی مسلّمات سے تجاوز کیا جاتا تو ایک نہیں بلکہ الماری بھر کتابیں تصنیف کرنے کی ضرورت پڑتی، جو کتاب ہذا کے مصنف سے ہرگز ممکن نہ تھا۔

یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ اس کتاب میں صرف ذہن انسانی سے بحث کی گئی ہے۔ گو ادنیٰ مخلوقات کی ذہنی زندگی کا بھی کچھ عرصہ سے مطالعہ کیا جا رہا ہے اور اس میں کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے مگر اس کتاب میں اس پر بحث کرنیکی گنجائش نہیں۔ اس کی طرف صرف کہیں کہیں اشارے ہوں گے۔ اور وہ بھی ان مقامات پر جہاں اس سے ہماری ذہنی زندگی پر روشنی پڑیگی۔

ذہنی واقعات طبیعی ماحول سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس سے علیحدہ صحیح طور پر ان کا مطالعہ نہیں کیا جا سکتا۔ قدیم عقلی نفسیات میں سب سے بڑی خرابی یہی تھی کہ اس نے روح کو چند قوتوں کے ساتھ ایک وجود مطلق قرار دیدیا تھا۔ ان قوتوں سے چند افعال (مثل حفظ، تخیل، استدلال، نیت وغیرہ) کی توجیہ کی جاتی تھی جس میں اس دنیا کی خصوصیات کا کوئی لحاظ نہ کیا جاتا تھا جس کے متعلق یہ افعال ظہور میں آتے ہیں۔ لیکن دور حاضر کی بصیرت یہ محسوس کرتی ہے کہ جس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں، ہماری قوتیں اسکے

حالات خصوصیات کے پہلے ہی سے مطابق ہو جاتی ہیں۔ تاکہ اس میں ہماری عافیت اور بہبودی قطعی ہو جائے۔ نئی عادات قائم کرنے سلاسل واقعات یاد رکھنے، اشیاء سے ان کے معمولی خواص اخذ کرنے، ان کے معمولی نتائج کو ان خواص کے ساتھ منسوب کرنے کی جو قوتیں ہم میں موجود ہیں، ان کی تو اس عالم اختلاف و ہم رنگی میں ہم کو ضرورت تھی ہی لیکن ان کے علاوہ ہمارے جذبات و جبلیات بھی اس عالم کی جزئی خصوصیات تک کے مناسب ہوتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی مظہر فطرت ہماری عافیت کے لئے ضروری ہوتا ہے، تو پہلی ہی مرتبہ جب یہ ہمارے سامنے آتا ہے تو دلچسپی اور ہیجان کا باعث ہوتا ہے۔ خطرناک اشیاء سے ہم خود بخود خوف زدہ ہو جاتے ہیں۔ زہریلی چیزوں سے خود بخود نفرت و بدمزگی پیدا ہوتی ہے۔ ضروری چیزوں کی طرف بے اختیار طبیعت مائل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن اور عالم کا ارتقا ایک ساتھ ہوا ہے۔ اس لئے دونوں میں کچھ مطابقت پائی جاتی ہے۔ خارجی نظام اور نظام شعور میں جو ہمنوائی اسوقت نظر آتی ہے، وہ رفتہ رفتہ خاص خاص تعاملات ہی سے پیدا ہوئی ہوگی۔ یہ تعاملات اس زمانہ میں متعدد ارتقائی نظریات کے موضوع بنے ہوئے ہیں، جن کو فی الحال ہم قطعی اور شافی تو نہیں کہہ سکتے، مگر اس میں شک نہیں کہ ان سے مضمون میں جدت پیدا ہوگئی ہے، اضافہ بھی ضرور ہوا ہے، اور انواع و اقسام کے سوالات بے نقاب ہوگئے ہیں۔

اس نئے خیال کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اب بتدریج اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ ذہنی زندگی دراصل غائی ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے افکار و محسوسات کی اشکال مختلفہ نے موجودہ صورت اس لئے اختیار کی ہے، کہ یہ ان اعمال کی وضع میں مفید ہے، جو خارجی عالم کے متعلق احساسات و ادراکات کے جواب میں ہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حال کے کسی نظریہ سے نفسیات کو اس قدر فائدہ نہیں پہونچا، جتنا کہ اسپنسر کے اس ایک نظریہ سے پہونچا ہے، کہ ذہنی اور جسمانی زندگی کا اصلی اصول ایک ہے یعنے داخلی تعلقات کا خارجی تعلقات سے تطابق۔ ادنیٰ حیوانات اور اطفال میں تو یہ تطابق ایسی اشیاء کے

ساتھ ہوتا ہے جو نظر کے بالکل سامنے ہوتی ہیں۔ ذہنی ارتقا کے نسبتۃً اعلیٰ مدارج ہیں
یہ ان اشیاء کا ساتھ ہوتا ہے جو بہ اعتبار زمان و مکان بعید ہوتی ہیں، اور اس وقت
یہ نسبتۃً پیچیدہ اور باقاعدہ استدلالی اعمال کے ذریعہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔

لہذا ذہنی زندگی کی اولین اور اصلی غرض تو تحفظی عمل ہے۔ ثانوی اور اتفاقی طور
پر یہ اور بہت سے کام انجام دیتی ہے حتیٰ کہ اگر تطابق صحیح نہ ہوا ہو تو یہی اپنے حامل
کی تباہی و بربادی کا بھی موجب ہو سکتی ہے۔ اگر وسیع معنی میں لیا جائے تو
نفسیات کو ذہنی عمل کی تمام اقسام سے بحث کرنی چاہیے، یعنے ان سے بھی جو
عبث اور مضر ہیں، اور ان سے بھی جن کا تطابق ہو چکا ہے۔ لیکن ذہنی عمل کی مضر
اقسام کا مطالعہ ایک خاص شعبہ سے مخصوص کر دیا گیا ہے جس کو جنونیات کہتے
ہیں۔ عبث اقسام کی بحث جمالیات کے سپرد کی گئی ہے۔ اس کتاب میں
جنونیات یا جمالیات کی طرف کوئی خاص التفات نہ کیا جائیگا۔

ہر ذہنی حالت کے ساتھ (قطع نظر اس سے کہ اس کی نوعیت باعتبار افادہ
کیا ہے) کسی نہ کسی طرح کا جسمانی عمل ضرور ہوتا ہے۔ گو اس سے عضلات کی ارادی
حرکت ظہور میں نہ آئے، مگر تنفس دوران خون عام عضلاتی تناؤ غدود اور دیگر
داخلی اعضاء کے افعال میں غیر معلوم تغیرات ضرور ہوتے ہیں۔ اس لئے یہی
نہیں کہ بعض ذہنی حالتیں (مثل نیات وغیرہ کے) باعتبار نتائج حرکی ہوتی ہیں
بلکہ کل نفسی حالتوں حتیٰ کہ افکار و محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔ آئندہ چل کر
اس کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کرینگے۔ فی الحال اس کو نفسیات کے حقائق
میں سے سمجھ لینا چاہیئے۔

اوپر کہہ چکے ہیں کہ شعوری حالتوں کے اسباب و شرائط کی تحقیق ضروری ہے
شعوری حالت کی سب سے قریبی شرط یہ ہے کہ دماغی نصف کروں میں کسی قسم کا
عمل ہوتا ہے۔ اس دعویٰ کی علم الامراض کے اس قدر واقعات سے تائید
ہوتی ہے اور علمائے عضویات اپنے استدلالات اس پر اس کثرت سے مبنی
کرتے ہیں کہ جس شخص کو فن طب میں کچھ بھی درایت ہوگی وہ تو اس کو بدیہہ
ماننے پر مجبور ہوگا تاہم اس امر کا کہ ذہنی عمل عصبی تغیر کے غیر مشروط طور پر تابع ہے

کوئی مختصر اور قطعی ثبوت دینا نہایت دشوار ہے۔ یہ کہ ان دونوں کے مابین ایک طرح کی عام اور معمولی متابعت پائی جاتی ہے اس امر سے کسی طرح سے انکار نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ ذرا غور کرو کہ سر پر چوٹ لگنے، جلد جلد بہت سا خون بہہ جانے مرگی کا دورہ پڑنے، ایلکوہل افیون ایتھر نائٹرس اوکسائڈ کی ایک پوری خوراک کھا لینے سے شعور کس قدر جلد باطل ہو جاتا ہے یا انہیں عاملوں میں سے کسی ایک کی تھوڑی مقدار یا اور عاملوں یا بخار سے کیونکر اس میں کیفی تغیرات رونما ہو جاتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہمارا روحانی وجود کس حد تک جسمانی حوادث کے رحم و کرم پر ہے۔ ذرا صفرا کی نالی کا رک جانا، یا دستاور دوا کا کھانا، یا وقت پر تیز کافی کی ایک پیالی پی لینا، ذرا دیر کے لئے زندگی کے متعلق انسان کے خیالات کو بالکل بدل دیتا ہے۔ ہماری مزاجی حالتوں اور عزمیتوں کا تعین منطقی وجوہ کی نسبت دوران خون کی حالتیں زیادہ کرتی ہیں۔ عرصہ کارزار میں کوئی شخص سورما ثابت ہوگا یا بزدل، یہ امر اس کی اس وقت کی اعصابی حالت پر منحصر ہوتا ہے۔ دیوانگی کی اکثر اقسام میں دماغی ریشوں میں بیّن تغیرات پائے گئے ہیں۔ دماغی نصف کردں کے خاص خاص حصوں کے ناکارہ کر دینے سے حافظہ اور اکتسابی حرکی قوت میں خاص خاص قسم کے نقائص پیدا ہو جاتے ہیں اس پر افیزیون کے عنوان سے ہم پھر بحث کرینگے۔ جب ان تمام واقعات کو جمع کر کے غور کرتے ہیں تو یہ سہل اور واضح حقیقت ذہن پر منکشف ہو جاتی ہے کہ ممکن ہے۔ ذہنی عمل قطعی اور کلی طور پر دماغی عمل کا فعل ہو جس میں اس کے تغیر کے ساتھ تغیر ہوتا ہو اور جیسے دماغی عمل سے ایسی نسبت ہو جیسی علت کو معلول کے ساتھ ہوتی ہے۔

یہ خیال ایک عملی مفروضہ ہے۔ گذشتہ چند سال کی کل عضویاتی نفسیات اسی خیال پر مبنی ہے اور یہی اس کتاب کا عملی مفروضہ ہوگا۔ لیکن اس طرح قطعی طور پر تو یہ دعوٰی کرنا شاید زیادتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ یہ صرف جزاً ہی صحیح ہو۔ مگر یہ کیونکر معلوم ہو کہ یہ غیر شافی ہے؟ اس کا صرف یہی طریقہ ہے کہ اس کو ہر ممکن صورت پر عاید کر کے دیکھا جائے۔ مفروض پر عمل کر کے دیکھنا اور اس طرح اس کی قدر و قیمت دریافت کرنا ہی اس کے ناکافی یا باطل ثابت

کرنے کا حقیقی طریقہ ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو اس کے علاوہ چارۂ کار ہی نہیں ہوتا اس لئے ابتدا ئً تو میں بلا شک و شبہ مانے لیتا ہوں کہ دماغی اور نفسی یا ذہنی حالتوں کا تلازم قدرت کا ایک کُلی قانون ہے۔ جب اس کی تشریح ہو گی تو اس وقت یہ بات خود ظاہر ہو جائیگی۔ کہ اس میں کہاں کہاں سہولتیں ہیں اور کہاں کہاں دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ بعض ناظرین کو اس قسم کا نظریہ بالکل ناروا و ناجائز مادیت معلوم ہو گا۔ بلا شبہ ایک لحاظ سے تو یہ مادیت ہے بھی کیونکہ یہ اعلیٰ کو اسفل کے رحم و کرم پر رکھتا ہے۔ لیکن اگرچہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ خیال کا آنا میکانی قوانین پر مبنی ہے (کیونکہ عضویات کا ایک اور کُلی مفروض یہ ہے کہ دماغی عمل کے کل قوانین دراصل میکانی قوانین ہوتے ہیں) مگر ہم اس متابعت کا دعویٰ کر کے خیال کی نوعیت کی توجیہ نہیں کرتے۔ اس لحاظ سے ہمارا دعویٰ مادیت نہیں ہے۔ جو مصنف سب سے زیادہ غیر مشروط طور پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے خیالات دماغی اعمال کے تابع ہیں وہی اس بات کا بھی سب سے زیادہ زور و شور سے اعلان کرتے ہیں کہ اس واقعہ کی علت سمجھ میں نہیں آتی۔ اور یہ کہ شعور کی اصل و حقیقت کی عقلاً کبھی کسی مادی علت سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ علمائے نفسیات چند نسلوں کے بعد ہی نظریۂ متابعت کی کامل طور پر جانچ کرنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ جن کتابوں میں اس وقت اس کو مسلم مانا گیا ہے ان کا بیان ایک حد تک تو قیاسی ہونا ضروری ہے۔ مگر متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ علوم میں اس قسم کے خطرات اکثر برداشت کئے جاتے ہیں اور یہ ایک قطعی نظریہ سے دوسرے کی طرف ہیر پھیر سے آتے ہیں جو پہلے کی اس طرح اصلاح کرتا ہے کہ اور بھی دوسری طرف بڑھ جاتا ہے۔ فی الحال نفسیات مادی راہ پر جا رہی ہے۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اس راہ سے منزل مقصود تک نہ پہونچ سکے گی ان کو بھی انتہائی کامیابی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو پوری طرح اس راستہ پر چلنے کا موقع دینا چاہئے البتہ ایک بات یقینی ہے۔ اور وہ یہ کہ طبیعی علم کے مجرد و منقطع نقطۂ نظر سے مسائل نفسیات کا مطالعہ کُلی طور پر کتنا ہی ضروری

کیوں نہ معلوم ہو مگر جب ان کو فلسفہ کے جسد مجموعی کے ماتحت لایا جائیگا، تو اس وقت ان کے معنی اب سے بہت مختلف معلوم ہوں گے۔

نفسیات کی تقسیم

اس لئے جہاں تک ممکن ہوگا، ہم شعوری حالتوں کا عصبی حالتوں کے ساتھ مطالعہ کرینگے۔ متعلم اس قدر عضویات سے تو ضرور واقف ہوگا کہ اس زمانہ میں نظام عصبی کو ایک مشین کے مانند سمجھا گیا ہے جو ارتسامات حاصل کرتی اور ان کے جواب میں ایسے حرکات عمل صادر کرتی ہے جو فرد اور اس کی نوع کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں لہذا از روئے تشریح نظام عصبی کے تین بڑے حصے ہیں۔

(۱) وہ ریشے جو تموجات کو اندر لے جاتے ہیں۔

(۲) وہ اعضاء جو ان تموجات کا مرکز میں سخ بدلتے ہیں۔

(۳) وہ ریشے جو ان تموجات کو باہر کی طرف لاتے ہیں۔

اس تشریحی تقسیم کے مطابق تین افعال ہیں (۱) حس (۲) مرکزی انعکاس (۳) حرکت۔ نفسیات میں بھی ہم اپنے کام کو اسی اصول پر تقسیم کر سکتے ہیں اور بتدریج تین اساسی شعوری افعال اور ان کی شرائط سے بحث کر سکتے ہیں۔ ان میں (۱) حس ہوگی (۲) تعقل (۳) میلان عمل۔ اس تقسیم سے بہت کچھ ابہام پیدا ہوتا ہے مگر اس میں عملی سہولتیں بھی ہیں جس کا لحاظ کتاب ہذا میں بہت ضروری ہے۔

باب ۲

حس

درآئندہ عصبی تموجات ہی ایسے عامل ہیں، جن سے معمولی حالات میں دماغ متاثر ہوتا ہے

انسان کے عصبی مرکز بہت سے غلافوں سے ڈھکے ہوئے ہیں، مقصود اس سے یہ ہے کہ خارجی عالم کی قوتیں اس پر بلاواسطہ عمل نہ کر سکیں۔ اول بال پھر کھوپری کی دبیز جلد پھر کھوپری اس کے بعد کم از کم دو پردے جن میں ایک نہایت سخت ہوتا ہے، دماغ کو گھیرے ہوئے ہیں۔ علاوہ ازیں نخاع کی طرح یہ عضو بھی پانی جیسی رطوبت سے تر رہتے اور اس کے اندر معلق تیرتا ہے۔ ان حالات میں دماغ کو صرف مندرجہ ذیل چیزیں متاثر کر سکتی ہیں۔

(۱) نہایت ہی خفیف اور بدھم میکانی جھٹکے۔
(۲) آمد خون میں کم و کیف کے تغیرات۔
(۳) وہ امواج جو اعصاب درآمد کے ذریعہ سے آتی ہیں۔

میکانی جھٹکے عموماً بے اثر ہوتے ہیں۔ دموی تغیرات کا اثر بھی سرسری ہوتا ہے۔ ان کے برخلاف عصبی امواج کے نتائج دوگونہ ہوتے ہیں۔ یہ جب دماغ میں داخل ہوتی ہیں اس وقت بھی نہایت اہم نتائج پیدا کرتی ہیں، اور بعد میں بھی کیونکہ یہ عضو کے مادہ میں ایسے غیر معلوم راستے پیدا کر دیتی ہیں، جو کم و بیش اس کی ساخت کی مستقل خصوصیت ہو جاتے ہیں، اور اس کے فعل کو آئندہ

ہمیشہ متاثر کرتے رہتے ہیں۔

ہر عصب درآور مرکز نظام عصبی میں حوالی جسم کے کسی خاص حصہ سے آتا ہے، اور اپنے داخلی عمل کے لئے خارجی عالم کی کسی خاص قوت سے متاثر ہوتا ہے۔ اس خاص قوت کے علاوہ عموماً یہ اور کسی قوت سے متاثر نہیں ہوتا۔ مثلاً عصب بصری امواج ہوائی سے متاثر نہیں ہوتا اور نہ جلدی اعصاب روشنی کا اثر قبول کرتے ہیں۔ عصب زبان خوشبو سے متاثر نہیں ہوتا، اور نہ عصب سمعی پر حرارت کا کچھ اثر ہوتا ہے۔ ہر عصب خارجی عالم کے ارتعاشات میں سے کوئی شرح اپنے لئے انتخاب کر لیتا ہے۔ اس شرح سے صرف یہی متاثر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہماری حسوں کا نظام بالکل غیر مسلسل ہے اور اس میں بے حد رخنے ہیں لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ خارجی عالم کا نظام ارتعاشات بھی ہمارے نظام احساسات کی طرح غیر مسلسل ہے۔ تیز سے تیز امواج ہوائی (جن کی شرح تقریباً ۴۰۰۰۰ ارتعاش فی ثانیہ ہے) اور سست سے سست امواج حرارت (جن کی شرح غالباً اربوں ارتعاش فی ثانیہ ہوگی) میں فطرت نے کہیں نہ کہیں تو درمیانی شرحیں رکھی ہوں گی، جن کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس اعصاب نہیں ہیں۔ خود عصبی ریشوں میں غالباً کچھ اسی قسم کا عمل ہوتا ہے، یا یوں سمجھو کہ مختلف اعصاب میں تقریباً ایسا ہی عمل ہوتا ہے۔ اس کا تموج نام رکھ دیا ہے۔ لیکن یہ تموج آنکھ میں تو ارتعاشات خارجی کے ایک نظام سے پیدا ہوتا ہے اور کان میں دوسرے نظام سے۔ اس کا سبب اختتامی آلات ہیں، جن سے ہر عصب درآور علیحدہ علیحدہ مسلح ہے۔ اس کی حالت یوں سمجھو کہ جس طرح ہم شعور پا لینے کے لئے اپنے آپ کو چھچہ سے اور بوٹی نکا لنے کے لئے کانٹے سے مسلح کرتے ہیں اسی طرح ہمارے اعصاب ایک طرح کے اختتامی آلات سے تو اس لئے مسلح ہیں کہ ان سے ہوائی امواج سے متاثر ہوں اور دوسری طرح کے اختتامی آلات سے اس لئے مسلح ہیں کہ ان سے امواج اثیری کا اثر قبول کریں۔ اختتامی آلات خاص قسم کے سطحی خلایا کے بنے ہوئے ہیں۔ اور خلایا کا یہی سلسلہ ختم عصب تک ہوتا ہے خود عصب خارجی عالم سے بلا واسطہ متاثر نہیں ہوتا۔ چنانچہ بصری اعصاب براہ راست

سورج کی کرنوں سے متاثر نہیں ہوتے۔ کسی جلدی عصب کو برف سے چھو کر دیکھو اس کو ٹھنڈ کا احساس نہ ہوگا۔ عصبی ریشے محض پیامبر ہیں۔ اختتامی آلات کی حالت ایک طرح کے غیر مکمل ٹیلیفونوں کی سی ہے جن میں سے مادی دنیا بولتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک اس پیام کا ایک جزو لے جاتا ہے۔ ہر عصبی ریشوں کے مرکزی سرے پر ایسے خلایا ہیں جن سے ذہن دور و دراز کے پیامات کو سنتا ہے۔

دماغ کے مختلف حصوں کی مخصوص قوتیں

ماہرین علم تشریح نے ایک حد تک ان راستوں کا کھوج لگایا ہے جو حسی اعصاب کے ریشے مرکزوں میں داخل ہونے کے بعد اپنے اختتام یعنی دماغی تلفیفات کے خاکستری مادہ تک اختیار کرتے ہیں۔ یہ بات آگے چل کر ثابت کر دی جائے گی کہ اس خاکستری مادے کے ہیجان سے جو شعور ہوتا ہے اس کی نوعیت اس کے مختلف حصوں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ جب فص موخری متاثر ہوتے ہیں تو چیزیں نظر آتی ہیں۔ جب فص صدغی کے بالائی حصے متاثر ہوتے تو آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ قشر دماغ کا ہر حصہ اپنے درآور ریشوں کے ہیجان سے اس طرح متاثر ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی حسی کیفیت وابستہ معلوم ہوتی ہے اسکو نظام عصبی کی عضویات میں مخصوص قوتوں کا قانون کہتے ہیں۔ گو ہمارے پاس اس قسم کے قانون کے لئے کوئی قیاسی بنیاد ہی نہیں ہے مگر علمائے نفسیات (مثلاً لیوس، ونٹ، رار گولڈ شیڈر وغیرہ) نے اس مسئلہ پر بڑی بحثیں کی ہیں، کہ آیا احساس کی خاص کیفیت کا انحصار محض قشر کے مقام مہیّجہ پر ہے یا اس تموج کی نوعیت پر جو عصب درآور کے ذریعہ قشر میں آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس قسم کی خارجی قوت اختتامی آلات سے متصادم ہوتی رہتی ہے وہ رفتہ رفتہ اختتامی آلات میں ایک قسم کا تغیر ضرور پیدا کر دیتی ہے اور جس قسم کا تموج اختتامی آلات سے عصب میں داخل ہوتا رہتا ہے اس سے عصب میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور اس متغیرہ عصب سے جس قسم کا تموج قشر مرکزی میں پہونچتا ہے اس سے مرکز میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ تغیر مرکز ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور کو متغیر کر دیتا ہے اگرچہ یہ کوئی شخص قیاس نہیں کر سکتا کہ کیوں اور کیونکر متغیر

کرتا ہے مگر تطابقی تغیرات بہت ہی سست ہوتے ہوں گے۔ اور ایک جوان آدمی کی جو فی الواقع حالت ہوتی ہے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے تو یہی کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قشر کا مقام بہ نتیجہ کیفیت احساس کا سب سے زیادہ تعین کرتا ہے شبکیہ کو خواہ دبائیں یا اس میں کچھ چبھوئیں کاٹیں یا اس میں چٹکی لیں یا زندہ عصب کو برقی اثر سے متاثر کریں ہر حالت میں موضوع کو روشنی کے شراروں کا احساس ہوتا ہے کیونکہ ان تمام اعمال کا آخری نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے یعنی ان سے موضوع کے قشر کا عقبی حصہ متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے جس طرح سے ہم کو خارجی اشیاء محسوس ہوتی ہیں، اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ جس انتہائی عضو کو یہ متاثر کرتی ہیں، وہ کونسی تلفیفات سے منسلک ہے۔ آگ اور دھوپ کو ہم صرف اس لئے دیکھتے ہیں، کہ ان چیزوں سے اثیری امواج منعکس ہوتی ہیں، اور حوالی کا جو انتہائی عضو ان چیزوں سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتا ہے وہ ان ریشوں کو متاثر کرتا ہے جو بصری مرکزوں کی طرف جاتے ہیں۔ اگر ہم داخلی تعلقات کو بدل سکتے تو دنیا کا ہم کو بالکل نئی طرح سے احساس ہوتا مثلاً اگر ہم بصری اعصاب کے خارجی سروں کو اپنے کانوں اور سمعی اعصاب کے خارجی سروں کو اپنی آنکھوں سے جوڑ سکتے تو ہم کو بجلی کی چمک تو سنائی اور بادل کی گرج دکھائی دیتی۔ گانے کو دیکھتے اور گانے والے کی حرکتوں کو سنتے۔ اس قسم کے مفروض تصوری فلسفہ کے مبتدیوں کے لئے مشق کے طور پر خوب کام دے سکتے ہیں۔

حس اور ادراک کا امتیاز حس کی کوئی قطعی تعریف تو نہیں ہو سکتی۔ اصل شعوری زندگی میں حس (جس کو صحیح معنی میں حس کہتے ہیں) اور ادراک باہم ملے جلے ہوتے ہیں۔ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ حسوں سے جو کچھ مراد ہے وہ شعور کے لئے سب سے پہلی چیزیں ہوتی ہیں۔ یہ شعور پر عصبی امواج کے اولین نتائج ہوتے ہیں۔ ان سے پہلے عصبی امواج کا کسی سابقہ تجربہ کے ساتھ ربط وائتلاف نہیں ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کی حسیں زندگی کے سب سے ابتدائی ایام ہی میں ہو سکتی ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کے ذہنوں میں یادداشتوں اور ائتلافوں کے انبار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو

یہ قطعاً نہیں ہوسکتیں۔ اس سے پہلے کہ آلاتِ حس پر کسی قسم کا ارتسام ہو دماغ ایک گہری نیند میں مستغرق ہوتا ہے اور شعور کا عملی طور پر کوئی وجود نہیں ہوتا۔ پیدائش کے بعد بچے تقریباً ہفتوں مسلسل سویا کرتے ہیں۔ اس نیند کا سلسلہ منقطع کرنے کے لئے اس وقت اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ آلاتِ حس سے دماغ کی جانب کوئی بہت ہی شدید تحریک آئے۔ یہ تحریک نو پیدا دماغ میں بالکل خالص حس کو پیدا کرتی ہے۔ مگر اس کا تجربہ تلفیفات کے مادے پر ایک نامعلوم اثر چھوڑ جاتا ہے۔ اس کے بعد آلاتِ حس سے جو ارتسام دماغ میں آتا ہے تو اس کے جواب میں ایسا دماغی عمل ہوتا ہے جس کے اندر گذشتہ ارتسام کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس سے ایک دوسری قسم کا احساس اور پہلے سے بہتر وقوف ہوتا ہے۔ اور اس وقت سے اس شئے کی محض حسی موجودگی کے وقوف کے ساتھ اس کے متعلق تصورات بھی شامل ہونے لگتے ہیں۔ ہم اس کا کوئی نام رکھتے ہیں، اس کو کسی جماعت سے منسوب کرتے ہیں اس کا اور اشیاء کے ساتھ مقابلہ وموازنہ کرتے ہیں، اس کے متعلق کوئی حکم لگاتے ہیں اور اسی طرح ایک عصب در آور سے جو شعور پیدا ہوسکتا ہے اس کی امکانی پیچیدگی عمر کے ختم ہونے تک بڑھتی چلی جاتی ہے۔ فی الجملہ اشیا کے اس اعلیٰ شعور کو ادراک کہتے ہیں، اور انکے وجود کے محض مبہم شعور کا نام (جس حد تک کہ یہ ہم کو ہوتی ہے) حس ہے۔ کسی حد تک اس مبہم شعور کی سی کیفیت اس وقت ہو جاتی ہے جب ہماری توجہ بالکل منتشر ہوتی ہے۔

حسیں وقوفی ہوتی ہیں

اس لحاظ سے حس ایک ایسی تجرید ہے جو بطور خود بہت ہی کم معرض وجود میں آسکتی ہے۔ حس کا معروض بھی ایک مجرد شے ہے جو تنہا موجود نہیں ہوسکتا جسمی اوصاف وکیفیات معروض حس ہوتے ہیں۔ آنکھ کی حسوں سے اشیا کے رنگوں کا امتیاز ہوتا ہے کان کی حسوں سے ان کی آوازیں سنائی دیتی ہیں، جلدی حسوں سے ان کے وزن حرارت برودت وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ ازیں جسم کے ہر عضو سے مرکز میں ایسی امواج آسکتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہم کو الم اور کسی حد تک لذت کی کیفیت کا علم ہوتا ہے۔

چکناہٹ کھردرے پن جیسے اوصاف کے متعلق یہ خیال ہے کہ ہم ان کو عضلی اور جلدی دونوں حسوں کی مدد سے محسوس کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اشیاء کے ہندسی اوصاف مثلاً ان کی شکلیں جسامتیں فاصلے وغیرہ (جس حد تک ہم کو ان کا امتیاز و شناخت ہوتی ہے) کے متعلق اکثر علمائے نفسیات کا یہی خیال ہے کہ ہم ان کو تجربات ماضی کے حافظے کے بغیر قطعاً محسوس نہیں کرسکتے اس لئے ان اوصاف کا وقوف خالص اور سادہ حس کی قوت سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔

کسی شئے کی واقفیت اور احساس کا علم

اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو حس اور ادراک میں صرف ایک فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کا معروض یا مافیہ نہایت ہی سادہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ ایک سادہ وصف ہوتا ہے اس لئے محسوس طور پر یکساں معلوم ہوتا ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ معروض سے واقفیت محض پیدا کرے۔ اس کے برعکس ادراک کا کام یہ ہے کہ اس واقعہ کے متعلق معلومات حاصل کرے۔ مگر دوران ادراک میں یہ جاننا ضروری ہے کہ ہم کس واقعہ سے مراد لے رہے ہیں، اس کا علم حس سے ہوتا ہے۔ ہمارے اولین افکار تقریباً بالکل حسی ہوتے ہیں۔ یہ ہمارے لئے ایسے موضوع پیدا کردیتے ہیں جن کے تعلقات ہنوز غیر متعین و نامعلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم روشنی کو پہلے پہل دیکھتے ہیں تو اس وقت بقول کانڈیلیک بجائے اس کے دیکھنے کے ہم خود ہی روشنی ہوتے ہیں لیکن اس کے بعد ہم کو جو کچھ بصری علم ہوتا ہے وہ اس تجربہ کے متعلق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس لمحہ کے بعد اندھے بھی ہوجائیں تب بھی جب تک ہمارا حافظہ باقی ہے اس وقت تک اس کے متعلق ہمارے علم میں کسی اہم جزو کی کمی نہ ہوگی۔ مدارس اعلیٰ میں طلبہ کو روشنی کے متعلق وہ تمام باتیں بتائی جاتیں ہیں جن کی اور مدارس میں تعلیم دی جاتی ہے۔ انعکاس انعطاف طیف اثیری نظریہ غرضیکہ سب ہی باتوں کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن ان مدارس کے بہترین مادرزاد اندھے طالب علم میں ایک ایسی بات کی کمی ہوتی ہے جو ابجد خوان سے کم سن بچے کو بھی ہوتا ہے اسکے استاد اس کو یہ نہیں بتاسکتے کہ روشنی کا تعقل اولین کیسا ہوتا ہے۔ اور اس حسی علم کی کمی کو کسی قسم کی کتابی تعلیم پورا نہیں کرسکتی حس کی یہ تمام خصوصیتیں بالکل واضح ہیں۔

اسی لئے عموماً وہ فلاسفہ بھی جو اس کو بہت زیادہ اہمیت دینا نہیں چاہتے اور نہ اس علم کا قرار واقعی احترام کرتے ہیں جو اس کے ذریعہ سے ہم کو حاصل ہوتا ہے اس کو تجربہ کا عنصر قرار دیتے ہیں۔

حس و تمثال

حس و ادراک میں کتنا ہی فرق کیوں نہو، مگر پھر بھی ایک خصوصیت دونوں میں عام ہے وہ یہ ہے کہ جن اشیا کی حس یا ادراک ہوتا ہے وہ ظاہر واضح اور موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جن اشیاء کا انسان محض خیال کرتا ہے یا جن کو یاد کرتا ہے یا جن کا تصور کرتا ہے وہ نسبتہً دھندلی معلوم ہوتی ہیں۔ ان میں وہ حقیقی موجودگی کا وصف نہیں ہوتا جو معروضات حس میں ہوتا ہے۔ اب دیکھو جن قشری اعمال سے حسول کا تعلق ہے وہ حوالی جسم کے درآئندہ تموجات سے پیدا ہوتے ہیں یعنی کسی قسم کی حس ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ آنکھ کان وغیرہ کسی خارجی شئے سے متاثر ہوں۔ اس کے برعکس جن قشری اعمال سے تصورات یا تمثالات کا تعلق ہے غالب گمان یہ ہے کہ وہ تلفیفات کے تموجات پر مبنی ہوتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالی جسم کے تموجات معمولاً ایسے دماغی عمل کا باعث ہوتے ہیں جس کے پیدا کرنے کی اور تلفیفات کے تموجات قابلیت نہیں رکھتے یعنی شعور کے معروض میں وضاحت موجودگی و حقیقت کے جو اوصاف ہوتے ہیں غالباً وہ اسی عمل کے مستلزم ہوتے ہیں۔

معروضات حس کی خارجیت

جس شئے یا جس وصف کا احساس ہوتا ہے وہ شئے یا وصف مکان خارجی میں محسوس ہوتا ہے کسی چمک یا رنگ کو ہمارا در خارج از جسم ہونے کے علاوہ خیال کرنا ہی ناممکن ہے آوازیں بھی مکان ہی میں معلوم ہوتی ہیں سطح جسم سے ہوتا ہے آلام ہمیشہ کسی عضو کے اندر ہوتے ہیں۔ یہ خیال نفسیات میں ایک عرصہ سے رائج ہے کہ حسی اوصاف کا وقوف اولاً اس طرح پر ہوتا ہے کہ گویا یہ خود نفس کے اندر ہیں اور بعد ازاں کوئی عقلی یا مافوق الحس ذہنی فعل اس کو ذہن سے چھین کر معروض کے حوالے کر دیتا ہے مگر یہ نظریہ بالکل بے بنیاد ہے جو واقعات

بظاہر اس خیال کے موید معلوم ہوتے ہیں ان کی دوسرے طریق پر بوجہ احسن توجیہ ہو سکتی ہے۔ بچہ کو سب سے پہلے خارجی عالم کی حس ہوتی ہے۔ اس کے بعد زندگی میں عالم کے متعلق جو اس کو واقفیت ہوتی ہے وہ اس ابتدائی تخم کے برگ و بار ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو روزمرہ کا اضافہ اور دوسری طرف تداخل اس کو اس قدر بڑا پیچیدہ اور مربوط کر دیتا ہے کہ اس کی پہلی حالت یاد نہیں رہتی۔۔ بچہ کے سامنے جب کوئی شئے پہلی بار آتی ہے تو اس کے مبہم شعور میں وہ ایسے معروض کے ساتھ دوچار ہوتا ہے جس میں فہم کے کل مقولات موجود ہوتے ہیں اس میں اسی قدر خارجیت معروضیت وحدت وعلیت ہوتی ہے جو اس کے بعد کی کسی ایک شئے یا سلسلۂ اشیاء کے اندر ہو سکتی ہے یہیں بچہ پہلے پہل اپنی دنیا سے ملتا ہے اور بقول والٹیر اس وقت معجزۂ علم اس کی ادنیٰ حس میں بھی اسی قدر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے جتنا کہ نیوٹن کے دماغ میں اس کے عین معراج کمال پر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے۔

اس اولین حسی تجربہ کی عضویاتی شرط غالباً بہت سے عصبی تموج ہیں جو ایک ہی وقت میں جسم کے مختلف اعضاء سے دماغ کی طرف آتے ہیں لیکن عضوی شرائط کا یہ حجم غفیر شعور کے ایک ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ آگے چل کر ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ شعور ایک ہو سکتا ہے اگرچہ یہ بہت سی چیزوں کا ہوا اور بہت سے اعضاء کا ہم وقت عمل اس کا باعث ہوا ہو۔ بچہ کے لاتعداد وآئندہ تموجات اس میں جس معروض کا شعور پیدا کرتے ہیں وہ ایک عظیم خوشنما اور پرشور الجھن ہوتی ہے۔ یہ الجھن بچہ کی دنیا ہوتی ہے بڑی حد تک ہم میں سے اکثر کی دنیا ایسی ہی الجھن ہوتی ہے۔ یہ سلجھ سکتی ہے اور ہم سے سلجھنے کی داعی ہوتی رہتی ہے لیکن درحقیقت ابھی تک سلجھی نہیں ہے۔ ابتدا سے انتہا تک یہ جگہ گھیرنے والی شئے معلوم ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ غیر محلل اور الجھی ہوئی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس سے صرف حسی طور پر واقف ہیں لیکن جوں جوں اس کے حصوں میں امتیاز ہو جاتا ہے اور ہم کو ان کی باہمی نسبتوں کا علم ہو جاتا ہے اسی قدر ہمارا علم

اور اکی بلکہ تعقلی ہوتا جاتا ہے اور اس اعتبار سے ہم کو باب ہذا میں اس سے بحث نہیں ہے۔

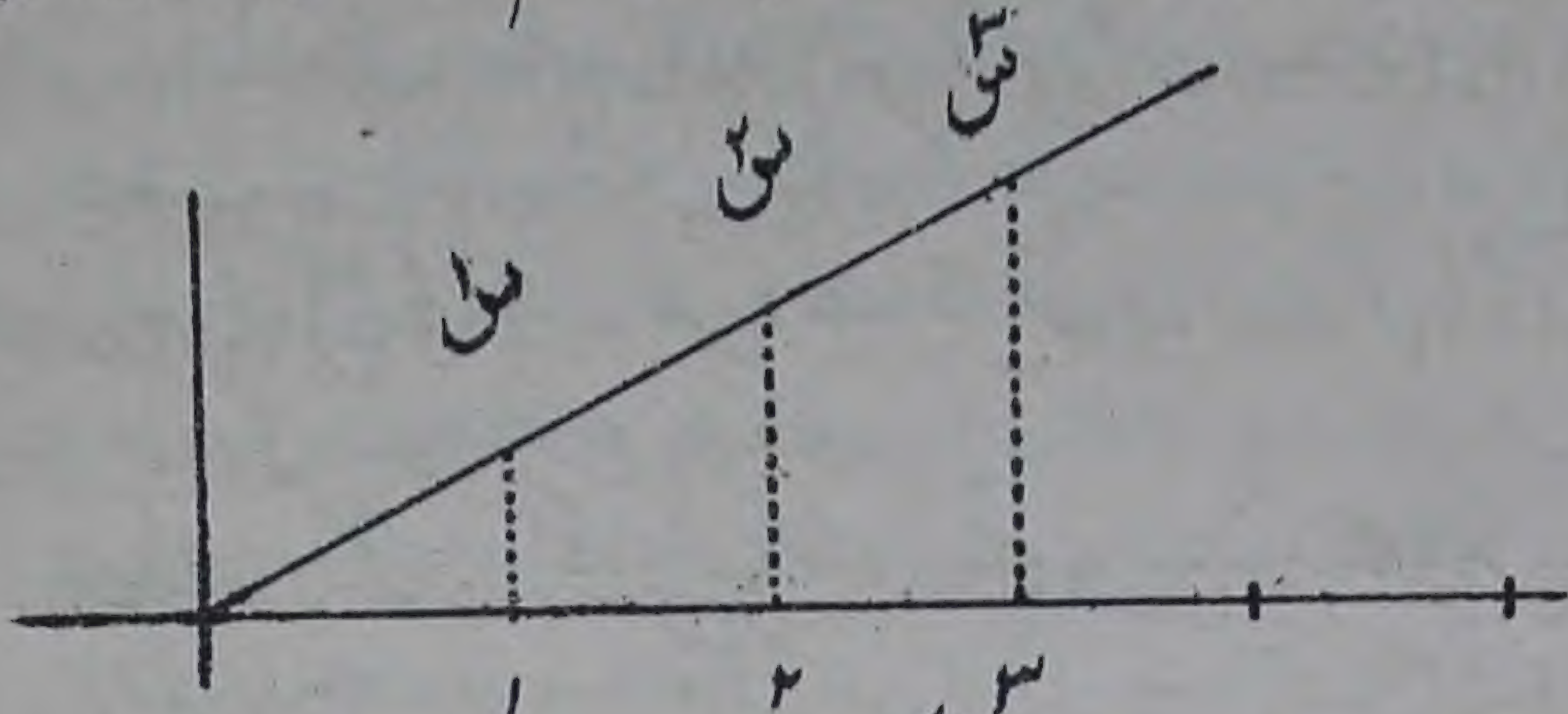
حسوں کی شدت

روشنی اس قدر مدھم ہو سکتی ہے کہ اس سے محسوس طور پر تاریکی دور نہ ہو۔ آواز ایسی دھیمی ممکن ہے جو سنی نہ جا سکے مس بھی اس قدر خفیف ہو سکتا ہے جس کے محسوس کرنے سے ہم قاصر ہیں۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خارجی مہیج کی ایک مقررہ مقدار اس کی موجودگی کی حس پیدا کرانے کے لیئے ضروری ہے فشنر اس کو قانون باب کہتا ہے۔ یعنی اس سے پہلے کہ معروض ذہن میں داخل ہو سکے اس کو کسی شئے پر سے گذرنا پڑتا ہے۔ باب سے گذر جانے کے بعد جو سب سے پہلی حس ہوتی ہے اس کو اقل بصر اقل سمع وغیرہ کہتے ہیں۔ اس حد کے بعد جوں جوں قوت ارتسام بڑھتی جاتی ہے شدت حس میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن مہیج کی نسبت سے حس میں کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اور آخرکار ایک انتہائی حد آجاتی ہے جس کے بعد مہیج میں کتنا ہی اضافہ کیوں نہ کیا جائے مگر اس سے شدت حس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا عموماً اس حد سے پہلے حس کی خاص نوعیت میں الم کا امتزاج ہونا شروع ہو جاتا ہے زیادہ دباؤ شدید گرمی سردی روشنی آواز وغیرہ کی حالتوں میں اس کا اچھی طرح مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ذائقہ اور بو کی حالت میں نسبتہً اتنی اچھی طرح اس کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حالتوں میں ہم مہیج کی قوت کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں بڑھا سکتے۔ اس کے برعکس تمام حسیں عالم شدت میں گو وہ کتنی ہی ناگوار کیوں نہ معلوم ہوں خفیف حالتوں میں ایک حد تک خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔ ہلکا تلخ ذائقہ اور خفیف سی بساہند ایک حد تک تو ضرور خوشگوار ہوتی ہے۔

ویبر کا قانون

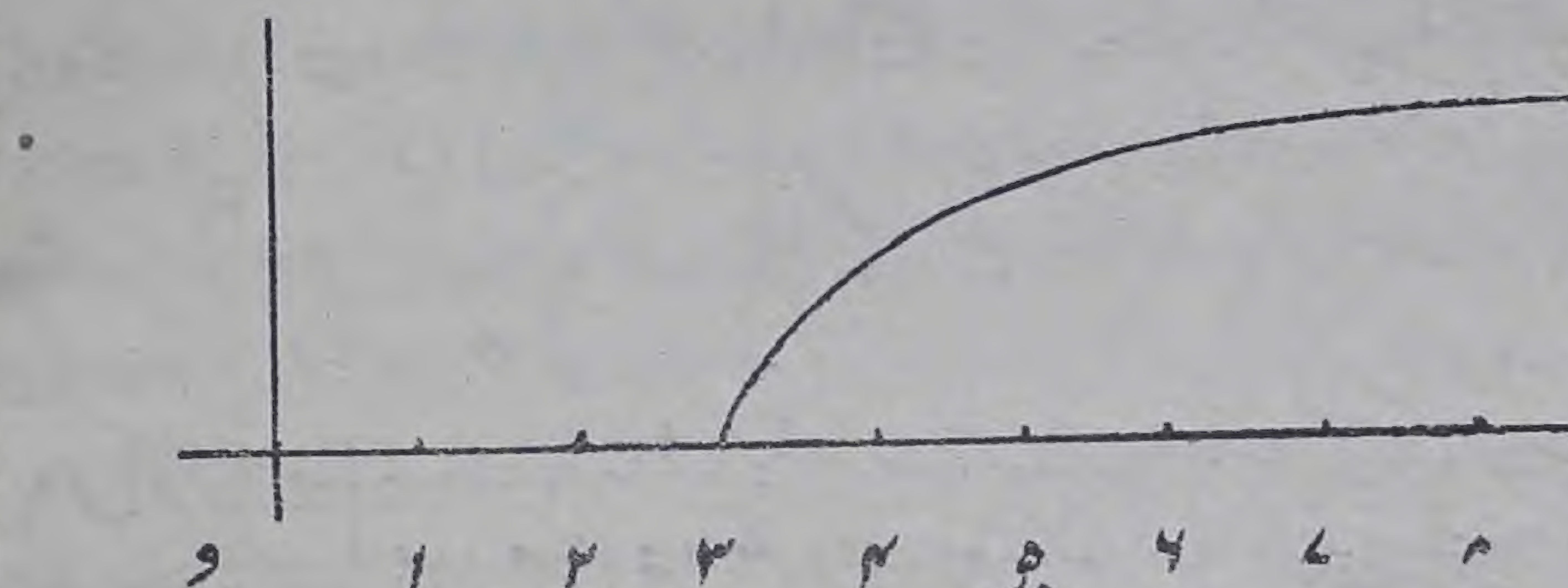
میں کہہ چکا ہوں کہ شدت حس میں شدت مہیج کی نسبت کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اگر باب نہ ہوتا اور اگر خارجی مہیج کے ہر اضافہ سے شدت حس میں یکساں اضافہ ہوتا تو دونوں چیزوں کے مابین جو تعلق ہے اس کا "منحنائے ترسیم" ایک خط مستقیم کے ذریعہ سے ظاہر ہو سکتا۔ فرض کرو کہ افقی

خط و مہیج خارجی کی شدت کا مقیاس ہے بایں طور کہ و پر کوئی شدت نہیں
ا پر ا درجہ شدت ہے علیٰ ہذا ا ب آڑے خط سے افقی خط پر جو انتصابی خطوط
گرے ہیں ان کو تہییجہ حسیس مانو۔ و پر کسی قسم کی حس نہیں ا پر وہ حس



شکل نمبر ۱

ہے جس کو خط ش ا ۔ ا کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے ۔ ۲ پر وہ حس ہے جس کو خط س
۔ ۲ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے علیٰ ہذا س و ن کا خط یکساں اور باقاعدہ طور پر بلند ہوتا
جائیگا، کیونکہ مفروضہ کی رو سے انتصابی خطوط یعنی حسیں اسی شرح سے بڑھتی ہیں جس
شرح سے کہ افقی خطوط یعنی مہیج بڑھتے ہیں ۔ لیکن حقیقت میں حسیں نسبتہً کم شرح سے
بڑھتی ہیں ۔ اگر افقی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ کے مساوی ہو تو انتصابی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ
سے کچھ کم ہوگا ۔ اور حسوں کا خط بجائے مستقیم ہونے کے چوٹی پر سے محدب ہوگا ۔



شکل نمبر ۲

شکل نمبر ۲ سے اصل حالت کا اظہار ہوتا ہے ۔ و مہیج کا نقطہ صفر ہے

شعوری حس خط منحنی سے ظاہر ہوتی ہے، جو حد باب کے گذرنے سے پہلے شروع نہیں ہوتا، جہانکہ ہیج ۳ درجہ پر ہے۔ یہاں سے آگے ہیج کے اضافہ کے ساتھ حس بڑھتی ہے لیکن یہ ہر قدم پر نسبتہً کم بڑھتی ہے۔ یہانتک کہ اس کے بڑھنے کی انتہا ہو جاتی ہے، اور یہاں سے خط حس سیدھا ہو جاتا ہے۔ اصل قانون مزاحمت کو ویبر کا قانون یا قانون ویبر کہتے ہیں کیونکہ ویبر صاحب نے سب سے پہلے اس کا اوزان میں مشاہدہ کیا تھا۔ میں اس قانون، اوران واقعات کے متعلق، جنپر یہ مبنی ہے، ونٹ کا بیان نقل کرتا ہوں۔

"ہر شخص جانتا ہے کہ سکوت شب میں، ہم وہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ جن کا دن کے شور و شغب میں احساس تک نہیں ہوتا۔ اس وقت گھنٹہ کی ٹک ٹک، ہوا کی شاں شاں، کرسیوں کی چرچرا ور ہزاروں شور ہمارے کانوں کو متاثر کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ سب جانتے ہیں کہ بازاروں کے شور وغل یا ریل کی گڑگڑاہٹ میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم نہ صرف اپنے پاس والوں کی آواز سننے سے قاصر رہتے ہیں بلکہ بعض اوقات خود اپنی آواز ہی نہیں سن سکتے جو ستارے شب کے وقت سب سے زیادہ چمکدار معلوم ہوتے ہیں، دن کو ان کا پتہ ہی نہیں ہوتا۔ چاند دن کے وقت نظر تو آتا ہے، مگر اس میں شب کی سی چمک نہیں ہوتی۔ جن لوگوں کو اوزان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے وہ اس بات سے اچھی طرح سے واقف ہوں گے کہ اگر ہاتھ میں آدھ سیر وزن ہو، اور اس پر آدھ سیر کے وزن کا اور اضافہ کر دیا جائے تو فرق کا فی الفور احساس ہو جاتا ہے، برخلاف اس کے اگر ایک من پر آدھ سیر کا اضافہ کیا جائے تو کسی قسم کا فرق محسوس نہیں ہوتا۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک، ستاروں کی روشنی، آدھ سیر کا دباؤ، یہ سب ایسے ہیج ہیں جن سے ہمارے حواس متاثر ہوتے ہیں، اور جن کی خارجی مقدار میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا پس اس تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ایک ہی ہیج باختلاف حالات یا تو کم و بیش شدت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے، یا محسوس ہی نہیں ہوتا۔ وہ تغیر حالات کیسا ہوتا ہے جس پر یہ تغیر احساس مبنی ہے؟ غور سے دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تغیر ہر حالت میں ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک ہمارے عصب

سماعت کے لئے ایک کمزور ہیج ہے۔ جب محض یہی ہیج عمل کرتا ہے تو ہم گھنٹہ کی ٹک ٹک سن سکتے ہیں۔ لیکن جب اس کے ساتھ گاڑی کے پہیوں کی گڑگڑاہٹ اور دن کے اور شوروں کا قوی ہیج ملا ہوا ہوتا ہے۔ تو ہم اس کو نہیں سن سکتے۔ ستاروں کی روشنی آنکھ کے لئے ایک ہیج ہے لیکن یہ روشنی حس ہیج کا باعث ہوتی ہے اگر اس کے ساتھ دن کی روشنی کا بھی شدید ہیج ملا ہوا ہو تو ہم اس کو قطعاً محسوس نہیں کر سکتے۔ حالانکہ یہی ہیج اگر کسی خفیف ہیج کے ساتھ یعنی ستاروں کی روشنی شفق کی روشنی کے ساتھ ہو تو اس کو ہم بخوبی محسوس کر سکتے ہیں۔ آدھ سیر کا وزن ہماری جلد کے لئے ایک ہیج ہو سکتا ہے جس کو ہم اس وقت تو محسوس کرتے ہیں جب یہ پہلے آدھ سیر پر زیادہ کیا جاتا ہے، مگر جب کسی ایسے ہیج پر زیادہ کیا جاتا ہے جو اس سے ہزار گنا بڑا ہے تو احساس نہیں ہوتا"۔

"لہذا ہم ایک عام اصول کے طور پر بیان کئے دیتے ہیں کہ کسی ہیج کے محسوس کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اگر عضو کا پہلا ہیج کم ہے تو یہ اس کی نسبت سے کم ہو سکتا ہے لیکن اگر عضو کا پہلا ہیج زیادہ ہے تو اس کو اس کی نسبت زیادہ بھی ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ایک نہایت ہی سادہ نسبت تو یہ ہو سکتی ہے کہ حس اور ہیج بالکل ایک ہی تناسب کے ساتھ بڑھیں لیکن اگر ہیج اور حس میں یہ نسبت ہوتی تو ستاروں کی روشنی دن کی روشنی میں اسی قدر اضافہ کرتی جتنا کہ رات کی تاریکی میں کرتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہے کہ شدت حس مقدار ہیج کے تناسب سے نہیں بڑھتی بلکہ اس سے نسبتہً کم بڑھتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس تناسب سے اضافۂ حس کم ہوتا اور اضافۂ ہیج بڑھتا ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے روزمرہ کا تجربہ کافی نہیں۔ ہم کو مختلف ہیجوں کی مقدار اور حسوں کی شدت کی نہایت ہی صحیح پیمائش کرنی پڑے گی۔

ان پیمائشوں کے کرنے کا طریقہ روزمرہ کے تجربہ سے معلوم ہو جاتا ہے

یہ تو معلوم ہے کہ حسوں کی شدت کی پیمائش ناممکن ہے ۔ ہم صرف حسوں کے فرق کا اندازہ کر سکتے ہیں ۔ تجربہ سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ مہیج خارجی کے مساوی فرق سے حس میں بہت ہی غیر مساوی فرق پیدا ہو سکتے ہیں ۔

لیکن مجموعی طور پر ان سب تجربات سے ایک بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ مہیج کا ایک ہی فرق ایک حالت میں تو محسوس ہوتا ہے اور دوسری حالت میں بالکل محسوس نہیں ہوتا ۔ یعنی اگر آدھ سیر وزن کا آدھ سیر پر اضافہ کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے لیکن اگر ایک من پر اضافہ کرتے ہیں ۔ تو محسوس نہیں ہوتا ۔ اگر ہم مہیج کی ایک شدت کو لیکر تجربہ کریں کہ یہ کس حالت کا باعث ہوتا ہے اور پھر دیکھیں کہ مہیج میں بغیر اس کے کہ حس میں اضافہ محسوس ہو کس قدر اضافہ کر سکتے ہیں تو اپنے مشاہدات سے جلد تر ایک نتیجہ پر پہونچ سکیں گے ۔ اگر مختلف مقداروں کے مہیجوں سے اس قسم کے مشاہدات کریں تو ہم اس امر پر مجبور ہو جائیں گے کہ ان اضافوں کی بھی اتنی ہی مختلف مقداریں لیں جو محض خفیف سے ادراک اضافہ کا باعث ہوتی ہیں ۔ شفق کی روشنی میں جس روشنی کا صرف ذرا سا ادراک ہو سکتا ہے اس کا ستارے کی روشنی کے برابر بھی چمک دار ہونا ضروری نہیں ۔ لیکن دن کی روشنی میں اس کو کہیں تیز ہونا چاہئے ، تب ادراک ہو سکتا ہے ۔ اگر ہم مختلف مہیجوں کی کل ممکن مقداروں سے اس قسم کے مشاہدات کر لیں اور ہر شدت کے مہیج کے لئے یہ دیکھ لیں کہ حس میں بس یونہی سا قابل ادراک فرق پیدا کرنے کے لئے کس قدر اضافۂ مہیج کی ضرورت ہوتی ہے ۔ تو ہمیں ایک ایسا عددی سلسلہ دستیاب ہو جائے گا جس کے دیکھنے سے وہ قانون جس کے مطابق اضافۂ مہیج سے حس متغیر ہوتی ہے فوراً ظاہر ہو جائے گا ۔

اس قاعدہ کے مطابق روشنی آواز اور دباؤ کے متعلق مشاہدات کرنا خصوصیت کے ساتھ آسان ہیں ۔ جب ہم دباؤ کو لیتے ہیں ۔

ہمیں حیرت انگیز طور پر سادہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے ۔ جن اوزان سے اختبار کیا جا رہا ہے ان کی قیمت کچھ ہی ہو اصل وزن پر جو اضافہ بس یونہی سا محسوس

ہو سکتا ہے اس کو اس کے ساتھ ایک تناسب ہوگا اور وہ اس کی ایک کسر ہوگی۔ اختبارات کی تعداد کے اوسط سے یہ کسر قریباً $\frac{1}{۳}$ کے معلوم ہوتی ہے یعنی جلد پر کتنا ہی وزن کیوں نہ ہو جب اس پر اس وزن کا ایک تہائی زیادہ کیا جائے گا، یا اس میں سے ایک تہائی کم کر دیا جائے گا تو فرق محسوس ہوگا۔

اس کے بعد ونٹ یہ بیان کرتا ہے کہ عضلات حرارت روشنی آواز کے احساسات میں کیونکر فرق کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اس کے بعد یہ نتیجہ نکالتا ہے:

جن حواس کے مہیجوں کا ہم صحیح طور پر اندازہ کر سکتے ہیں، ان کے متعلق تو ہم نے اس امر کا مشاہدہ کر لیا ہے کہ ایک غیر متغیر قانون کے تابع ہیں، ان کی انفرادی ذکاوت امتیاز کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو، یہ بہر حال سب پر صادق آتا ہے کہ اضافۂ حس کے پیدا کرنے کے لئے جس قدر اضافۂ مہیج کی ضرورت ہوتی ہے اس کو مجموعی مہیج سے ایک مستقل اور غیر متغیر نسبت ہوتی ہے۔ مختلف حواس میں جن اعداد سے یہ نسبت ظاہر ہوتی ہے ان کو ذیل کی مرتب صورت میں دکھلایا جا سکتا ہے۔

ضیائی حس	$\frac{1}{۱۰۰}$
عضلی حس	$\frac{1}{۱۷}$
دباؤ کا احساس، گرمی ،، آواز ،،	$\frac{1}{۳}$

مندرجۂ بالا اعداد جیسا کہ چاہئے ویسا صحیح اندازہ تو نہیں ہیں لیکن یہ کم از کم مختلف حواس کی امتیازی قابلیت کا ایک عام تصور پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ اس اہم قانون کو، جو حس اور مہیج کی نسبت کو اس قدر آسان شکل میں ظاہر کرتا ہے سب سے پہلے جرمن عالم عضویات ارنسٹ ہنیرج ویبر نے دریافت کیا تھا۔

فشنر کا قانون ویبر کے قانون کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ حس میں مساوی اضافے کرنے کے لئے مہیج میں مساوی نسبتی

اضافے کرنے چاہئیں۔ پروفیسر فشنر نے ویبر کے قانون پر حسوں کی عددی پیمائش کا ایک نظریہ قائم کیا ہے جس پر بہت کچھ مابعد الطبیعیاتی بحث ہوئی ہے۔ وہ ہر ذرا سے قابل ادراک اضافہ حس کو جو مہیج کے بڑھانے سے پیدا ہوتا ہے حس کی اکائی مانتا ہے اور ان سب اکائیوں کو باوجود اس امر کے کہ مساوی طور پر قابل ادراک اضافوں کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جب ان کا ادراک ہو جائے اس وقت بھی وہ مساوی ہی معلوم ہوں، مساوی مانتا ہے۔ ایک من پر اضافہ حس پیدا کرنے کے لئے جتنے سیر وزن کی ضرورت ہے وہ ان چھٹانکوں کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ وزنی معلوم ہوتے ہیں جو ایک سیر کے لئے اضافہ کی حس پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ فشنر سے یہ حقیقت نظر انداز ہو گئی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اگر مہیج کے بڑھانے سے قیمت باب سے لیکر شدت ح تک جو اضافہ حس کی انتہا ہے ن ممیز قابل ادراک مدارج ہوں تو حس ح ن اکائیوں پر مشتمل ہو گی جو سب آپس میں مساوی ہوں گی۔ فشنر کے نزدیک اگر حسیں اعداد کے ذریعہ سے ظاہر کی جا سکیں تو نفسیات ایک کامل علم ہو سکتا ہے۔ کسی حس کی اکائیاں دریافت کرنے کے لئے اس کا عام قاعدہ یہ ہے ح = س لاث م۔ اس میں ح حس کے لئے ہونی چاہئے، اور س مہیج کے لئے جس کا اعداد میں اندازہ ہو، م ایک قائم شئے کے لئے جس کا تعین ہر خاص حس میں علیحدہ طور پر تجربہ سے ہونا چاہئے۔ حس مہیج کے لوگارتم کے متناسب ہوتی ہے۔ کسی حسی سلسلہ کی قیمت اگر مطلق اکائیوں میں نکالنا ہو تو یہ شکل نمبر ۲ کے انحناء کے معینات سے نکالی جا سکتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ انحناء لوگارتم کے اعتبار سے ٹھیک طور پر بنا ہوا اور ابواب کا مقام اختبارات کے ذریعہ سے صحیح طور پر معین کیا جائے۔

فشنر کے اس نفسی طبعی قاعدہ پر چاروں طرف سے اعتراضات کی بھر مار ہوئی ہے۔ اور چونکہ اس سے کوئی عملی نتیجہ مرتب نہیں ہوا اس لئے یہاں اس پر مزید توجہ نہ کی جائے گی۔ فشنر کی کتاب سے جو کچھ فائدہ پہونچا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اس نے قانون ویبر کے متعلق اختیاری تحقیق کے جذبہ کو مشتعل اور اعدادی قاعدوں کی بحث کو تازہ کر دیا ہے۔ حواس کو جب ہم انفرادی طور پر لیتے ہیں تو قانون ویبر صرف تقریباً ہی صحیح اترتا ہے۔

اعدادی قاعدوں کی بحث اس لئے ضروری ہوئی کہ ہماری حسیت لمحہ بہ لمحہ بدلتی رہتی ہے۔ مثلاً تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ جب دو حسوں کا فرق حد امتیاز کے قریب ہو جاتا ہے تو ایک وقت تو ہم کو اس کا امتیاز ہوتا ہے، اور دوسرے وقت نہیں ہوتا۔ اتفاقی غلطیوں سے جہاں حسیت کے کم ہو جانے کا احتمال ہے وہاں اس کے زیادہ ہو جانے کا بھی احتمال ہے۔ اوسط میں ان غلطیوں کا احتمال نہیں رہتا کیونکہ کمی و بیشی برابر ہو جاتی ہے اور معمولی حسیت (یعنی ایسی حسیت جو اتفاقی امور کا نہیں بلکہ مستقل اسباب کا نتیجہ ہوتی ہے) بے نقاب ہو جاتی ہے۔ اوسط نکالنے کے بھی جتنے قاعدے ہیں، ان میں اپنی اپنی مشکلات اور اپنی اپنی پیچیدگیاں ہیں۔ اس کے متعلق جو بحث ہوئی ہے اس میں شک نہیں اس نے بہت ہی پیچیدہ شکل اختیار کر لی ہے۔ اعدادی قاعدے کس قدر دشوار، اور جرمن محققین کتنے صابر و جفاکش ہوتے ہیں، اس کی مثال میں میں خود فشنر ہی کے واقعہ کو بیان کرتا ہوں کہ جب اس نے قانون ویبر کی جانچ کی تو ۲۴۵۷۶ متفرق واقعات کو یک جا کر کے حساب کیا تھا۔

حسیں مرکب نہیں ہوتیں

فشنر کی تمام تر کوشش پر اصل اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگرچہ ہماری حسوں کی علل خارجی کے بہت سے حصے ہو سکتے ہیں لیکن حس کا ہر قابل امتیاز درجہ اور ہر ممیز کیفیت شعور کی ایک عدیم المثال حقیقت ہوتی ہے ہر حس ایک پورا اسلم ہوتی ہے اور بقول ڈاکٹر مسٹربرگ قوی حس کمزور حس کی حاصل ضرب یا بہت سی کمزور حسوں کا مرکب نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ بالکل ایک نئی شئے ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ان کا باہم موازنہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے شدید و کمزور صوتی ضیائی یا لمسی حسوں کے قابل پیمائش فرق معلوم کرنے کی کوشش کرنی بادی النظر میں ایسی ہی مہمل معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ نمکین و ترش یا درد سر و درد دنداں کے فرق کا اعداد میں اندازہ کرنا۔ اگر روشنی کی شدید حس میں اس کی کمزور حس شامل نہیں ہے تو ظاہر ہے یہ کہنا از روئے نفسیات صحیح نہ ہوگا کہ اول الذکر حس آخر الذکر سے کس قدر زیادہ ہے۔ قرمزی رنگ کا احساس ایسے گلابی رنگ کا احساس نہیں ہے جس میں بہت سا

گلابی رنگ زیادہ کردیا گیا ہے، بلکہ یہ گلابی رنگ کے احساس سے بالکل جدا ہے۔
یہی بجلی کی روشنی کا حال ہے کہ اس کے قمقمہ میں بہت سی دھویں دار چربی کی
شمعوں کی روشنی جمع نہیں ہوتی۔ ہر حس ایک ناقابل تقسیم اکائی کی صورت میں
ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس لئے اس خیال کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے
کہ شدید حسیں خفیف حسوں کی اکائیوں سے مرکب ہوتی ہیں۔
مذکورۂ بالا دعوے اور اس واقعہ میں کسی قسم کا تناقض نہیں کہ اگر کسی خفیف
حس کے مہیج کو بڑھاتے جائیں تو جب تک اضافہ کئے جائینگے ہمیں تدریجی
زیادتی کا احساس ہوتا رہے گا۔ اس حالت میں ہم ایک ہی شئے کی زیادتی کو محسوس
نہیں کرتے، بلکہ اول حس سے فرق و بعد زیادہ ہوتا جاتا ہے جس کو ہم محسوس
کرتے ہیں۔ آئندہ چل کر امتیاز کے باب میں بتائیں گے کہ سادہ اشیاء کے مابین
اختلاف کا ادراک ہو سکتا ہے، اور یہ بھی بیان کریں گے کہ اختلافات میں بھی
فرق ہوتا ہے یعنی جہات فرق و اختلاف مختلف ہوتی ہیں۔ ان جہات میں
سے کسی ایک جہت میں اشیاء کو اس طرح مرتب کیا جا سکتا ہے، کہ یہ اس
جہت میں بتدریج بڑھتی چلی جائیں۔ اس قسم کے ہر سلسلہ میں ابتدا اور انتہا
بہ نسبت وسط کے زیادہ مختلف ہوتی ہے۔ اختلاف شدت اس قسم کے ممکن
اضافہ کی ایک جہت ہے۔ اس لئے ہم اضافۂ شدت کے متعلق اپنے فیصلے
اس مفروضہ کے بغیر بھی صادر کر سکتے ہیں کہ ایک بڑھتے ہوئے مجموعہ میں مزید
اکائیوں کا اضافہ ہو گیا ہے۔

نام نہاد قانون اضافیت

ویبر کا قانون ایک وسیع تر قانون کی مثال معلوم ہوتا ہے
اور وہ قانون یہ ہے کہ جس قدر ہم کو زیادہ توجہ کرنی پڑتی ہے
اسی قدر کم ہم کسی ایک جزو کی طرف ملتفت ہو سکتے ہیں۔
جہاں اشیاء میں جنسی اختلاف ہوتا ہے وہاں تو یہ قانون بدیہہ معلوم ہوتا ہے
جب گفتگو گرم ہو جاتی ہے تو ہم جسمانی تکلیف کو کس قدر آسانی کے ساتھ بھول
جایا کرتے ہیں۔ جب تک ہم کام میں مشغول رہتے ہیں ہمیں کمروں کے
شوروں کا بہت ہی کم احساس ہوتا ہے۔ ہم بہت سی چیزوں میں اس

قدر مشغول و منہمک نہیں ہوتے جتنا کہ ایک چیز میں ہو جاتے ہیں" یہ ایک پرانی ضرب المثل ہے۔ اب اس پر یہ بات اور زیادہ کی جا سکتی ہے کہ جس چیز کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں اس کی ایک حسی کے نتیجہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ ایک وقت میں ایک ہی قسم کی دو شدید حسوں کے عمل سے ذہن ان کی شدت کی بنا پر ادراک میں فرق کرنے سے قاصر رہتا ہے اگر یہی حسیں کمزور ہوتیں اور ان میں توجہ کو پریشان کرنے کی قوت کم ہوتی تو فرق فی الفور محسوس ہو جاتا۔

اس خاص تصور کو علیٰ قدر حیثیت اہمیت دی جا سکتی ہے۔ مگر اس عام واقعہ کے متعلق شک و شبہہ کی گنجائش نہیں ہے کہ در آئندہ امواج کا نفسی اثر دیگر ہم وقت در آئندہ امواج کے اثر پر ضرور مبنی ہوتا ہے۔

حس اس موقع کو در آئندہ تموج ذہن کے سامنے لاتا ہے اور تموجات سے اس کی اور اکیت ہی نہیں بلکہ کیفیت تک بدل جاتی ہے۔ ہم وقت حسیں ایک دوسرے کو متغیر کر دیتی ہیں۔ یہ قانون اضافیت کا مختصر اظہار ہے جس کو ونٹ اس مبہم شکل میں بیان کرتا ہے کہ ہم تمام اشیاء کو ایک دوسرے کی نسبت سے محسوس کرتے ہیں۔ یہ قانون کسی نہ کسی شکل میں ہابس کے وقت سے نفسیات میں رائج ہے۔ اس کو ایک معمہ اور طلسم سا بنا دیا گیا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ اگرچہ یہ جن اعمال کو مستلزم ہوتا ہے ان سے ہم ناواقف ہیں، مگر اس میں بھی شک کی گنجائش نہیں کہ یہ اعمال عضویاتی ہوتے ہیں، اور دو موجوں کے تداخل سے پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک موج کے عمل میں خلل پڑیگا تو اس سے قدرتی طور پر دوسری قسم کی حس ہوگی۔

مذکورۂ بالا تغیر و تاثر کی مثالیں نہایت آسانی کے ساتھ مل سکتی ہیں۔ راگ میں مختلف سر ملکر زیادہ دلکش معلوم ہونے لگتے ہیں اسی طرح رنگوں میں جب موزوں رنگوں کو ملایا جاتا ہے تو زیادہ بھلے معلوم ہوتے ہیں جلد کا اگر کچھ حصہ گرم پانی میں ڈبویا جائے تو اس سے ایک خاص درجہ حرارت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی پانی میں جلد کے زیادہ حصہ کو ڈبوتے ہیں تو اس سے احساس حرارت کی

شدت زیادہ ہوجاتی ہے۔ حالانکہ پانی کی حرارت میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اشیاء میں جسامت کا اقل لون رہوتا ہے۔ یعنی ان کی شبکیہ پر جو تصویر پڑتی ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ریشوں کی ایک کافی تعداد کو تہیج کرے۔ ورنہ اس سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا۔ ویبر کا مشاہدہ ہے کہ اگر روپیہ کو پیشانی پر ایک دفعہ ٹھنڈا اور دوسری دفعہ گرم رکھا جائے تو گرم کی نسبت ٹھنڈا زیادہ وزنی معلوم ہوگا۔

بار بنیش صاحب کی تحقیق ہے کہ ہمارے تمام آلات حس ایک دوسرے کی حسوں کو متاثر کرتے ہیں۔ ان کا تجربہ ہے کہ ایک مریض ایک خاص فاصلہ سے پارہائے رنگ میں امتیاز نہیں کرسکتا لیکن جب اس کے کان کے قریب دوشاخہ بجایا جاتا ہے تو وہ فوراً شناخت کر لیتا ہے۔ جو حروف اتنی دور ہوتے ہیں۔ جن کو مریض معمولی حالت میں نہیں پڑھ سکتا، جب دوشاخہ کی آواز اسکے کانوں میں آتی ہے تو آسانی کے ساتھ پڑھ لیتا ہے۔ ان مثالوں میں سب سے عام اور مانوس مثال ان آلام کی ہے جن کی شدت میں شور وغل یا روشنی سے اضافہ ہوجاتا ہے۔ متلازم حسوں کی بناء پر امتلاء میں جو زیادتی ہوجاتی ہے اس کو بھی اسی قسم کی مثال سمجھنا چاہئے۔

اثرات تقابل ایک عصبی تموج دوسرے عصبی تموج کو جس طرح سے متغیر کردیتا ہے اس کی بہترین امثلہ ہم وقت لونی تقابل کے واقعات میں نظر آتی ہیں۔ مختلف شوخ رنگوں کے چند کاغذ کے تختے لو۔ ان میں سے ہر ایک پر ایک ہی قسم کے خاکستری کاغذ کا تختہ رکھو۔ اس کے بعد ہر ایک تختہ پر شفاف سفید کاغذ کے تختے رکھو، جس سے خاکستری کاغذ اور رنگیں زمین دونوں کا منظر ملائم ہوجائے گا، ہر حالت میں خاکستری تختہ میں ایسے رنگ کی جھلک آئیگی جو زمین کا متمم ہوگا۔ ہر ٹکڑے کا رنگ ایک دوسرے سے اس قدر مختلف معلوم ہوگا کہ کوئی دیکھنے والا شفاف کاغذ کو اٹھائے بغیر ہرگز یہ تمیز نہ کرسکے گا کہ یہ ایک ہی خاکستری کاغذ کے ٹکڑے ہیں۔ ہیلم ہولٹز نے ان واقعات کی توجیہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک قدیم عادت کی بناء پر ایسا معلوم ہوتا ہے

اور وہ عادت یہ ہے کہ ہم اس واسطہ کا لحاظ کرتے ہیں جس کے توسل سے ہم کو اشیاء نظر آتی ہیں۔ ایک ہی شئے صاف آسمان کی نیلی روشنی میں شمع کی سرخی مائل زرد روشنی شیشم کی پالش شدہ میز کی سیاہی مائل یا دامی روشنی میں (جس کا ممکن ہے اس پر عکس پڑتا ہو) باوجودیکہ مختلف رنگوں کی معلوم ہوتی ہے۔ مگر ہم ہمیشہ اس کو اس کے اصل ہی رنگ کا سمجھتے ہیں۔ اس کو ذہن اپنے ذاتی علم سے اس کے منظر میں زیادہ کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے گمراہ کن واسطہ کا اثر باطل ہو جاتا ہے۔ مذکورۂ بالا رنگین کاغذوں کے واقعہ کے متعلق ہیلم ہولٹز یہ کہتا ہے کہ ذہن یہ سمجھتا ہے کہ خاکستری کاغذ پر خفیف سا زمین کا رنگ پھیلا ہوا ہے جس کو شفاف کاغذ نے دبا رکھا ہے لیکن اس رنگ کے پردہ میں سے خاکستری کاغذ خاکستری اسی وقت نظر آسکتا ہے جب اس کا رنگ پردہ کے رنگ کا متمم نظر آئے۔ اس لئے ہم اس کو زمین کے متمم رنگ کا خیال کرتے ہیں اور یہ ہم کو اسی رنگ کا نظر آتا ہے۔

ہیرنگ اس نظریہ کو غلط کہتا ہے۔ جن واقعات سے اس نے استدلال کیا ہے ان کا اعادہ تو یہاں ممکن نہیں۔ صرف اسی قدر کہدینا کافی ہے کہ اس کی تقریر اس کو عضویاتی مظہر ثابت کرتی ہے۔ ہم وقت عصبی تموجات کا شعور پر اس سے مختلف اثر ہوتا ہے جو ان کے انفرادی طور پر عمل کرنے سے ہوتا ہے یہ ایک عام اصول ہے اور ہیرنگ کے نزدیک مندرجۂ بالا واقعہ بھی اس کی ایک مثال ہے۔

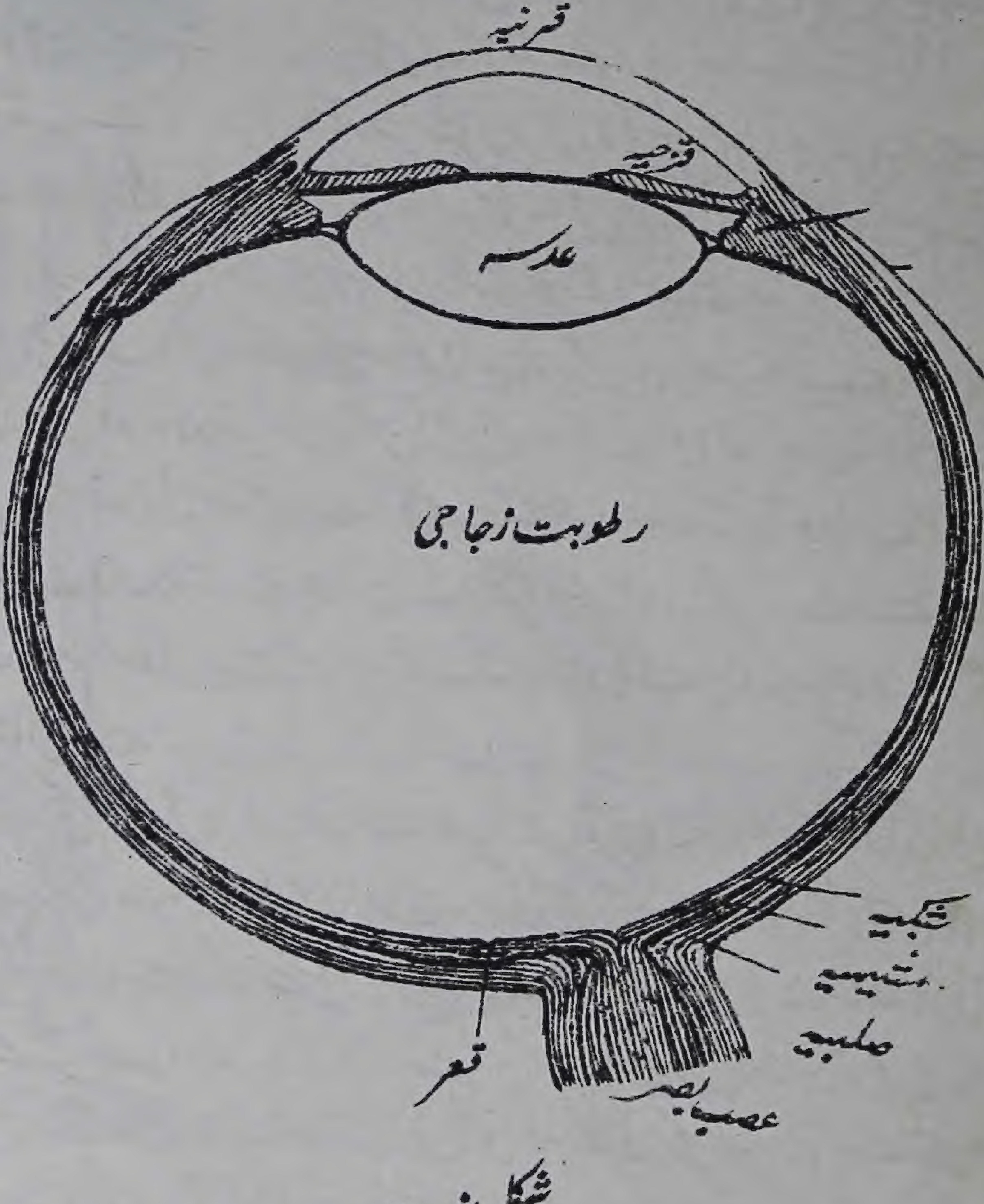
تدریجی تقابل اور ہم وقت تنوع میں فرق ہے اس کو تکان پر مبنی مانا گیا ہے اس واقعہ پر تمثالات مابعد کے عنوان سے بصری فصل میں بحث کی جائیگی لیکن یہ بات ضرور ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ گذشتہ حسوں کی تمثالات موجودہ حسوں کے ساتھ ہو سکتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے کو ہم وقت حسی اعمال کی طرح متاثر کریں۔

باصرہ کے علاوہ اور حواس میں بھی مظہر تقابل کا اظہار ہوتا ہے لیکن ان میں یہ نسبتہً بہت ہی کم واضح ہوتا ہے۔ اس لئے میں یہاں ان سے بحث نہ کروں گا۔ اب ہم حواس خمسہ پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

باب ۳

نظر

آنکھ کی ساخت کی بحث تشریح کی تمام کتابوں میں موجود ہے میں صرف چند ایسی باتیں بیان کروں گا جن کا نفسیات سے تعلق ہے آنکھ کی شکل کچھ چپٹے سے کرہ کی ہے۔ اس پر سفید رنگ کا ایک سخت پردہ ہوتا ہے جس کو صلبیہ کہتے ہیں



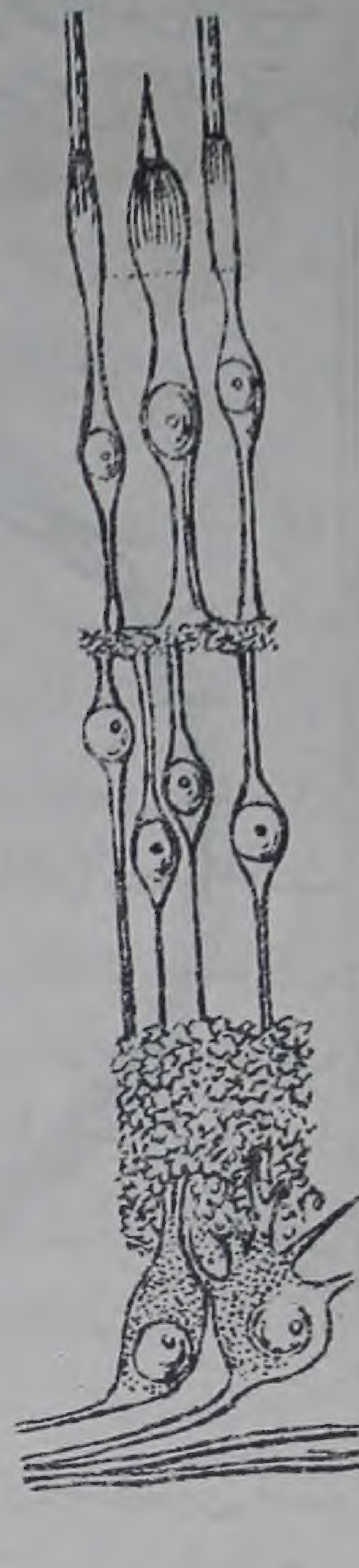
شکل نمبر ۳

اس کرہ کے اندر ایک عصبی سطح اور بعض انعطافی واسطے ہوتے ہیں اس

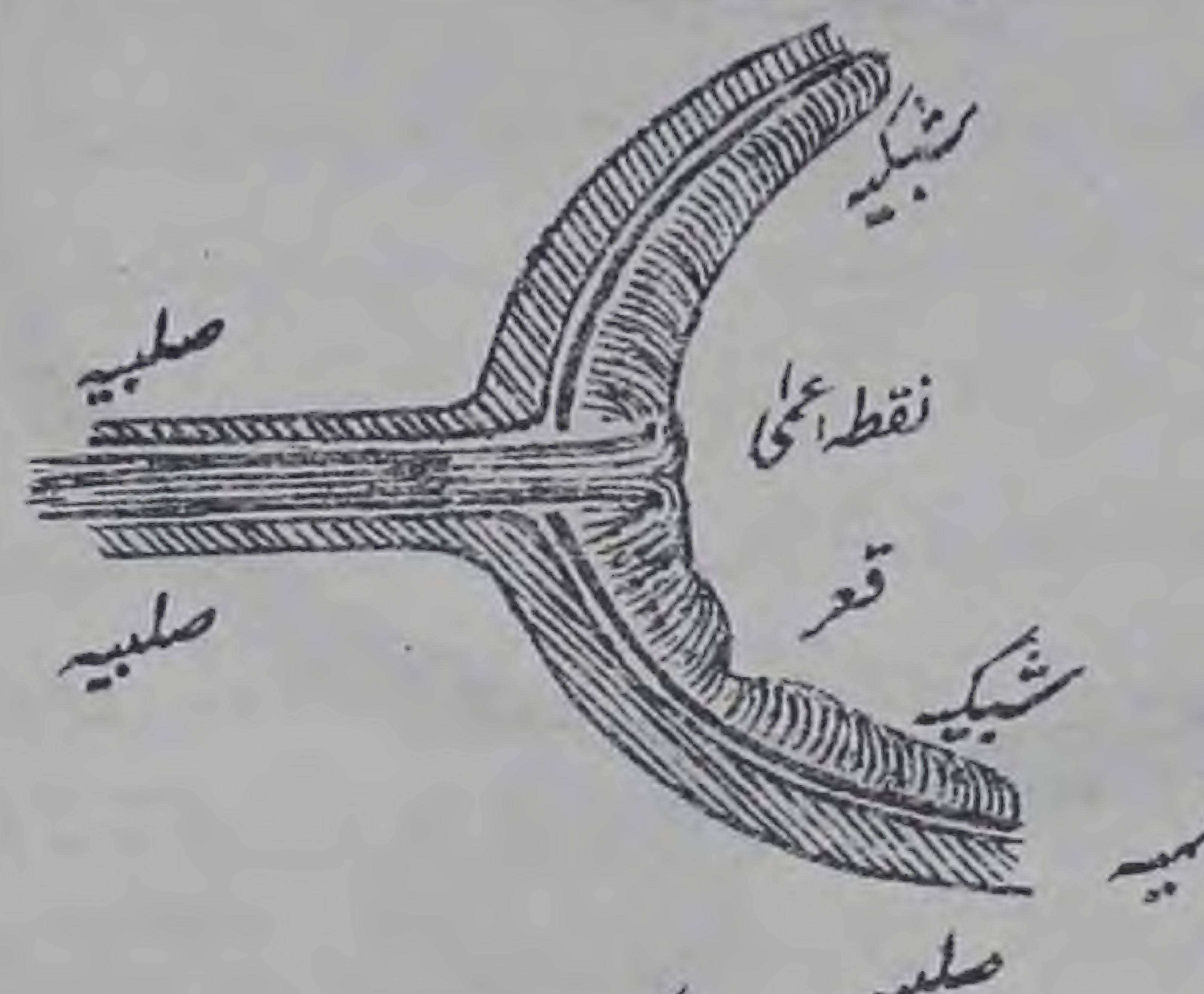
سطح کو عدسہ اور ان واسطوں کو رطوبات کہتے ہیں۔ ان کے ذریعہ سے خارجی عالم کی تصویر آنکھ میں بنتی ہے۔ آنکھ کی حالت ایک چھوٹے سے آلۂ عکس یا کیمرے کی سی ہے جس کا اہم ترین حصّہ حسّاس پردہ ہوتا ہے۔

اس حسّاس پردہ کو شبکیہ کہتے ہیں۔ عصب بصری طبقۂ صلبیہ میں گھس کر اس کے اندر کی طرف اپنے ریشے ہر سمت میں وتری طور پر پھیلا دیتا ہے۔ اس سے ایک باریک دشفاف جھلّی بن جاتی ہے (شکل نمبر ۳ شبکیہ) یہ ریشے خلایا شاخوں اور دانچوں کے ایک پیچیدہ سلسلہ میں سے گذر کر۔

(شکل نمبر ۳ شکل نمبر ۴) آخر میں ان تمام ننھا واسطوانون اور مخروطوں پر ختم ہوتے ہیں (دیکھو شکل ۴-۹) جو امواج ضیاء کا اثر قبول کرنے کے لئے مخصوص آلہ ہیں ان اختتامی آلات میں عجیب وغریب بات یہ ہے کہ ان کا رخ سامنے



شکل نمبر ۴



شکل نمبر ۵

کی طرف نہیں ہوتا بلکہ الٹا طبقۂ صلبیہ کی جانب ہوتا ہے اس وجہ سے ضیائی امواج کو اسطوانوں اور مخروطوں تک

پہونچنے سے پہلے شفاف عصبی ریشوں اور خلایائی اور داخلی تہوں میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے۔ (شکل نمبر ۵)۔

نقطۂ اعمی عصب بصری کے ریشے خود براہ راست روشنی سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ اسی وجہ سے جس مقام پر وہ آنکھ میں داخل ہوتا ہے وہ بالکل اعمی ہے۔ کیونکہ اس جگہ عصبی ریشوں کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہوتی شبکیہ کی اور تہیں اس مقام کے اردگرد سے شروع ہوتی ہیں۔ اس نقطہ کا ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں۔ داہنی آنکھ بند کرکے بائیں آنکھ سے شکل نمبر ۶ کی صلیب کی طرف



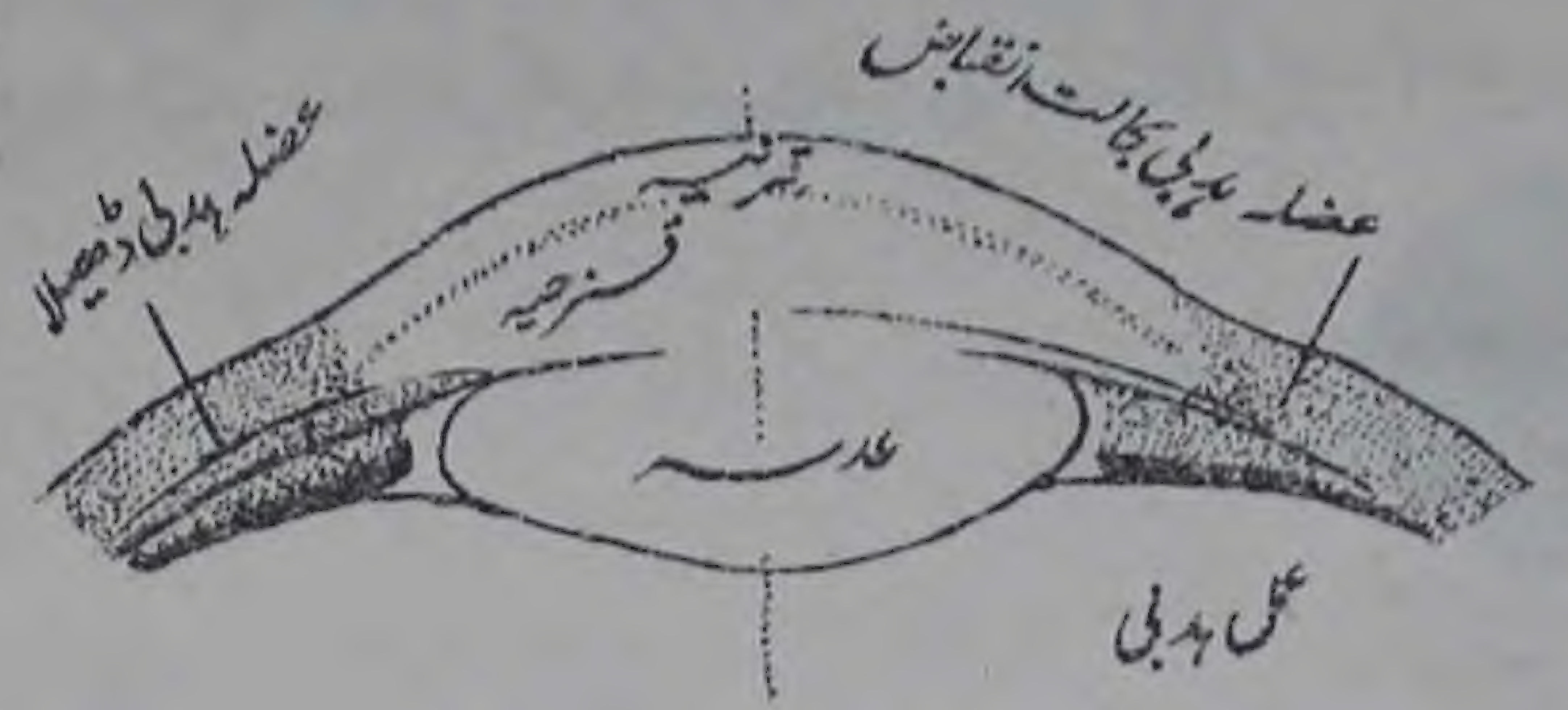
شکل ۶

دیکھو اور کتاب کو انتصاباً ہاتھ میں لیکر ادھر اُدھر حرکت دو تقریباً ایک فٹ کے فصل پر یہ معلوم ہوگا کہ سیاہ ٹکیہ غائب ہو جاتی ہے لیکن جب صفحہ اس سے قریب یا دور ہوتا ہے تو پھر نظر آنے لگتی ہے دوران اختبار میں نظر صلیب کی طرف ہی رہنی چاہیئے یہ بات پیمائش سے ثابت کی جاسکتی ہے کہ یہ نقطہ اس جگہ ہے جہاں کہ عصب بصری آنکھ میں داخل ہوتا ہے۔

قعر نقطۂ اعمی کے باہر شبکیہ کی حسیت مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہے۔ اور قعر چشم پر سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ ایک چھوٹا سا گڑھا ہے جو عصب بصر کے مدخل کے باہر واقع ہے۔ اس کے گرد شفاف عصبی ریشے ہوتے ہیں جو اس پر گذر نہیں جاتے بلکہ اس کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ قعر پر اور طبقات بھی نہیں ہوتے۔ بلکہ اس میں صرف اسطوانے اور مخروطہ ہی کل شبکیہ کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس کے حوالی میں شبکیہ کی حسیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے جہاں نہ تو شکلوں اور رنگوں کا پوری طرح سے احساس ہوتا ہے اور نہ تعداد اور تماسات کی اچھی طرح سے تمیز ہوتی ہے۔

بالعموم دونوں آنکھوں کے ڈھیلے ادھر اُدھر گھومتے رہتے ہیں مقصود اس سے یہ ہوتا ہے کہ جو شئے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے۔ اس کے دونوں شبیہ قعرین پر پڑ جائیں۔ کیونکہ قعرین پر نظر سب سے زیادہ تیز ہوتی ہے یہ غیر ارادی

طور پر ہوتا ہے، جس کا ہر شخص مشاہدہ کر سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس وقت حوالی قعر کی کوئی شئے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے، اس وقت آنکھوں کو اس کی طرف پھیرنے سے محترز رہنا ناممکن ہوتا ہے آنکھوں کا پھیرنا ہی ڈھیلوں کی گردش کا دوسرا نام ہے، جس سے قعر پر اس شئے کا عکس پڑ جاتا ہے۔



شکل نمبر ۷

تطابق شبیہ کو تیز یا روشن کرنے کے لئے خاص قسم کے آلات ہوتے ہیں آلہ عکس یعنی کیمرے میں اگر شئے دور ہو تو اس کا عکس آگے کی طرف پڑتا ہے اگر نزدیک ہو تو پیچھے کی طرف اس کا عکس پڑتا ہے لیکن آلہ عکس میں ایک پیچ ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر شئے قریب ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ سے دور کیا جا سکتا ہے اور اگر شئے دور ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ کے قریب کیا جا سکتا ہے۔ اس تدبیر سے تصویر دھندلی نہیں ہونے پاتی۔ مگر قرب و بعد کے اعتبار سے ڈھیلے میں تو کوئی اس قسم کا تغیر نہیں کر سکتے لیکن آنکھ میں نتیجہ ایک دوسرے طریق پر حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر کسی قریب کی شئے کو دیکھنا ہوتا ہے تو عدسہ مقعر ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر رباط مدور (جس میں ڈھیلا لٹکا ہوا ہوتا ہے) اور عضلہ ہدبی کی مخالفت کی بناء پر پیدا ہوتا ہے۔ جس وقت عضلۂ ہدبی حالت سکون میں ہوتا ہے تو رباط مدور ایسی پھیلی ہوئی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ عدسہ ایک حد تک مسطح ہو جاتا ہے۔ لیکن عدسہ بے حد لچکدار شئے

ہوتا ہے۔ جب عضلہ ہدبی کے منقبض ہونے سے رباط مدور کا دباؤ ذرا کم ہوتا ہے تو یہ اپنی طبعی حالت سے نسبتاً محدب ہو جاتا ہے۔ عضلۂ ہدبی کے منقبض ہونے سے عدسہ زیادہ انعطاف کے قابل ہو جاتا ہے جس سے آنکھ قریب کی چیزوں کے دیکھنے کے قابل ہو جاتی ہے۔ اسی کو ہم اصطلاحاً یوں کہتے ہیں کہ آنکھ قریبی اشیاء کے مطابق ہوگئی ہے۔ اور جب عضلہ ہدبی ڈھیلا ہوتا ہے تو عدسہ نسبتاً کم انعطافی ہو جاتا ہے، اور اس سے آنکھ دور کی اشیاء کے دیکھنے کے لئے زیادہ موزوں ہو جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ آنکھ کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنے میں نسبتاً فاعلانہ وارادی تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس میں عضلہ ہدبی کو منقبض کرنا پڑتا ہے۔ برخلاف اس کے جب ہم کسی دور کی شئے کو دیکھتے ہیں تو ہم صرف آنکھوں کو اپنی حالت پر چھوڑ دیتے ہیں۔ ان دونوں تبدیلیوں کا اگر مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک میں کوشش کرنی پڑتی ہے اور دوسری میں کوشش نہیں کرنی پڑتی۔

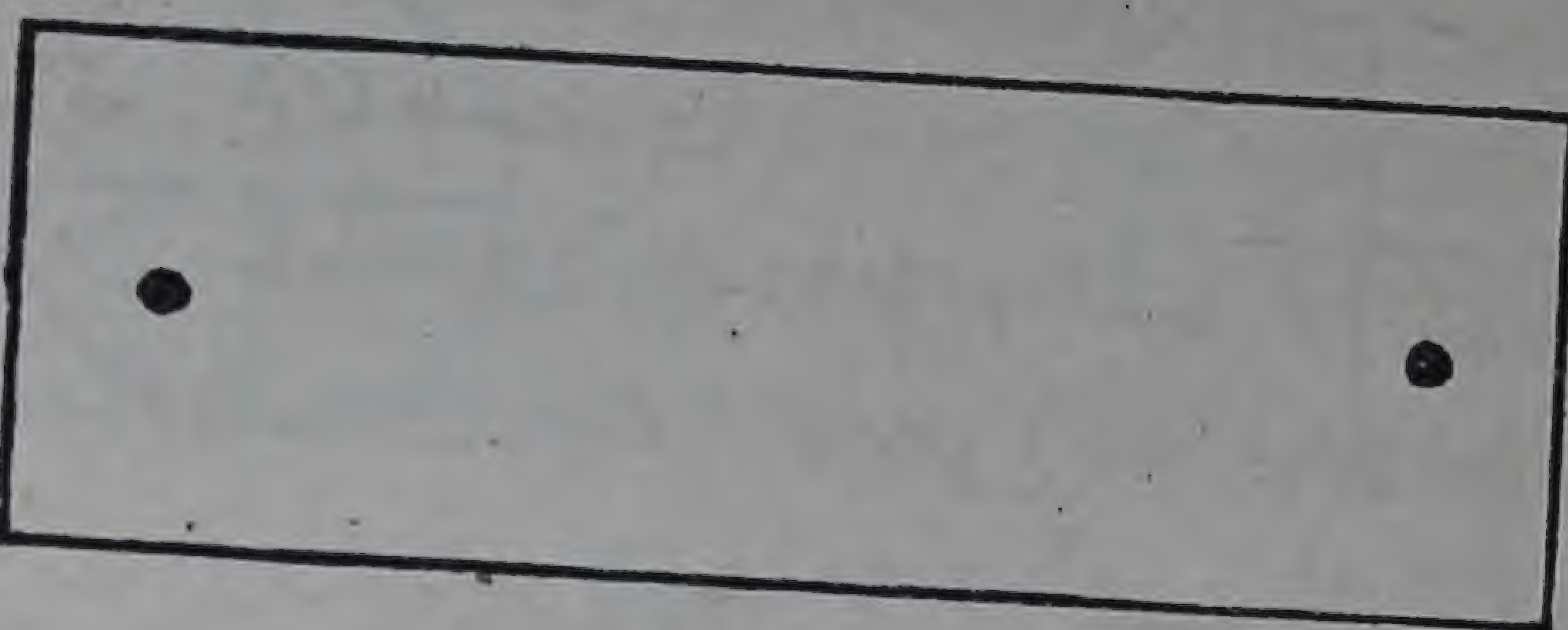
تطابق وتقارب | دونوں آنکھیں عضو واحد کی طرح سے کام کرتی ہیں یعنی جب کوئی شئے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے تو دونوں آنکھوں کے ڈھیلے حرکت کرتے ہیں تاکہ اس کے شبیہ تعرین پر پڑ جائیں۔ جب وہ شئے قریب ہوتی ہے تو قدرتی طور پر اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ ڈھیلے اندر کی جانب مائل ہوں، اور چونکہ اس وقت تطابق بھی ہوتا ہے اس لئے تطابق اور تقارب کی دونوں حرکتوں میں ایسا ارتباط ہو جاتا ہے جس کی وجہ ان میں کسی ایک کو علٰحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔ عمل تطابق کے ساتھ پتلی بھی منقبض ہوتی ہے۔ جب مجسم نمائی نظر سے بحث کرینگے اس وقت معلوم ہوگا کہ عضلہ ہدبی کے ڈھیلے ہونے کی حالت میں ڈھیلوں کو اندر کی طرف مائل کرنا یا ڈھیلوں کو اندر مائل کئے بغیر نظر کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنا بہت ہی مشق کے بعد آسکتا ہے۔ اس قسم کی مشق نفسیاتی بصریات کے متعلم کے لئے بہت مفید ہوگی۔

دو آنکھوں سے ایک نظر کا ہونا | دونوں کانوں سے ہم کو سماعت کی حس ایک ہوتی ہے دو نتھنوں سے بو کی حس بھی ایک ہوتی ہے۔ دونوں آنکھوں سے نظر بھی اکہرا ہی آتا ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ بعض حالات میں

ہماری نظر دوہری ہوسکتی ہے حالانکہ کسی حالت میں بھی آواز و بو کی دوگونہ حسیں نہیں ہوسکتیں۔ اکہری یا ایک نظر ہونے کی فی الحقیقت جو وجوہ ہیں ان کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے۔

اول یہ کہ قعرین کے ارتسامات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک جگہ پر ہو رہے ہیں کسی طرح اور کسی صورت سے بھی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ ایک دوسرے کے برابر برابر یا باہم پہلو ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ایک شئے کے شبیہ ایسے ڈھیلوں پر پڑتے ہیں جن کی نظر باہم مل جاتی ہو تو وہ شئے لازی طور پر حقیقت کے مطابق یعنی ایک معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر ڈھیلے متقارب رکھنے کے بجائے متوازی رکھے جائیں اور ایک ہی طرح کی دو چیزیں دونوں ڈھیلوں کے سامنے ہوں یعنی ایک کا شبیہ ایک ڈھیلے پر پڑے اور دوسری کا دوسرے ڈھیلے پر تو یہ دونوں ایک معلوم ہوں گے اور اصطلاحاً یوں کہیں گے کہ ان کے شبیہ منضم ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کی تصدیق اس طرح پر ہوسکتی ہے کہ متعلم شکل نمبر ۸ کے سیاہ نقطوں میں سے ایک ایک نقطہ کو ایک ایک آنکھ کے سامنے رکھ کر کتاب کی طرف اس طرح سے دیکھے کہ گویا اس کی نظر کاغذ سے گذر کر ایک غیر محدود فاصلہ پر پڑ رہی ہے۔ ایسا کرنے سے اس کو یہ معلوم ہوگا کہ دونوں سیاہ نقطے ایک دوسرے کے قریب آکر ایک ہو جاتے ہیں یہ نقطہ دراصل دونوں نقطوں کے بیچ میں اور مختبر کی ناک کی جڑ کی سیدھ میں نظر آتا ہے یہ ان دونوں نقطوں کی ترکیب کا نتیجہ ہے جن میں ہر ایک کا شبیہ ایک ایک آنکھ پر پڑ رہا ہے۔ اور جو ایک ہی مقام پر نظر آتے ہیں لیکن یہ مرکب نقطہ ہر ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر آتا ہے۔ داہنی آنکھ کو یہ مرکب نقطہ کے داہنی طرف اور بائیں آنکھ کو یہ مرکب نقطہ کی داہنی طرف نظر آتا ہے۔ اب اس طرح سے دراصل تین نقطے نظر آتے ہیں جن میں درمیانی نقطہ تو دونوں آنکھوں کو نظر آتا ہے اور اس کے اِدھر اُدھر جو نقطے معلوم ہوتے ہیں ان کو ایک ایک آنکھ دیکھتی ہے۔ ان واقعات کی جانچ اس طرح سے ہوسکتی ہے کہ دونوں نقطوں کے بیچ میں کوئی ایسی دھندلی شئے حائل کر دی جائے

جس سے ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر نہ آئے۔ اگر کاغذ سے



شکل نمبر ۸

ناک تک انتصاباً کوئی شئے کھڑی کر دی جائے تو اس سے ہر آنکھ کی نظر اپنے مقابل کے نقطہ تک ہی محدود رکھنے کا مقصد بخوبی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس صورت میں صرف ایک ہی نقطہ نظر آئے گا جو نقطۂ مرکب ہوگا۔

اگر دو یکساں نقطوں کے بجائے ہم دو مختلف شکلوں یا دو مختلف رنگوں کے نقطوں سے کام لیں اور ان کو قعرین کا معروض بنائیں تو بھی یہ ایک ہی مقام پر نظر آئینگے۔ مگر چونکہ یہ ایک شئے بنکر نظر نہیں آسکتے اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبھی پہلا دوسرے کی جگہ لے لیتا اور کبھی دوسرا پہلے کی اس مظہر کو رقابت شبکتین کہتے ہیں۔

قعر کے علاوہ شبکیہ کے جو حصے ہوتے ہیں ان میں بھی اسی قسم کی مطابقت ہوتی ہے۔ اگر کوئی ارتسام شبکیہ کے بالائی نصف حصے پر ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو افق سے نیچے کو نظر آتی ہے اور اگر زیریں نصف حصہ پر ہوتا ہے تو اوپر کو نظر آتی ہے اگر کوئی ارتسام شبکتین میں کسی ایک کے داہنے نصف حصہ پر ہوتا ہے تو وہ شئے ہم کو سطح وسطی سے بائیں جانب معلوم ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب ہوتا ہے تو داہنی جانب معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح پر ایک شبکیہ کا ربع دائرہ بہ حیثیت مجموعی دوسری شبکیہ کے ربع دائرہ کے مطابق ہوتا ہے۔



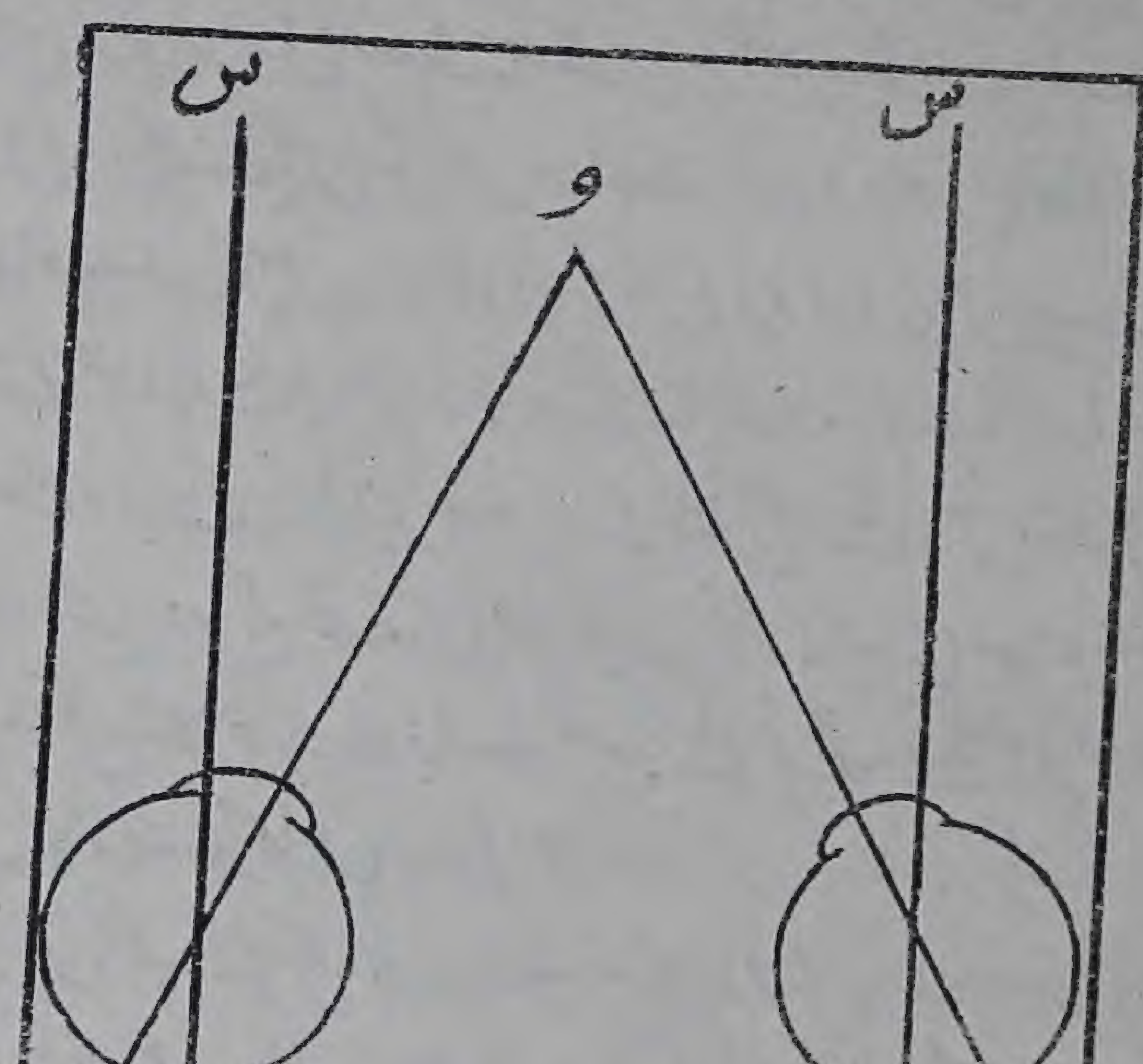
شکل نمبر ۹

اور دو مماثل ربع دائروں میں جیسے د، ر میں ایسی مطابقت ہوتی ہے کہ اگر ایک ہی وقت میں ایک ہی شئے کی روشنی سے دونوں کے دو مماثل نقطے متاثر ہوں تو دونوں آنکھوں کو وہ شئے ایک ہی ہیئت میں نظر آئے۔ اختبار سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھوں کو متوازی کرکے تاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھیں تو کل ستارے ایک ستارہ ہو کر نظر آئینگے۔ اور تناظر کے قواعد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان حالات میں ہر ستارہ سے روشنی کی متوازی کرنیں آئینگی تو وہ ایسے نقاط کو مرتسم کرینگی جو ہندسی اعتبار سے ایک دوسرے کے مماثل ہوں گے۔ اسی طرح اگر عینک کو آنکھوں سے ایک انچ کے فاصلہ پر رکھکر دیکھا جائے تو اس کے دونوں شیشے ایک بڑا شیشہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی قسم کا اختبار ہم نقطوں سے بھی کر سکتے ہیں یا اگر ایسی دو یکساں تصویریں لیں جو معمولی تصویروں سے زیادہ بڑی نہ ہوں اور ہر ایک آنکھ سے ہم ایک ایک تصویر کی طرف دیکھیں اور ان کے مابین ناک تک کوئی ایسی شئے حائل کر دی جائے جس سے ہر ایک کی نظر اپنے مقابل والی تصویر تک محدود رہے تو ہم کو صرف ایک تصویر نظر آئیگی جسکے تمام حصے ابھرے ہوں گے۔ چونکہ شبکیہ کے مماثل نقطے مرتسم ہوتے ہیں اس لئے دونوں آنکھوں کے سامنے جو تصویریں ہوتی ہیں وہ ایک ہی جہت میں نظر آتی ہیں اور دونوں معروض مل کر ایک ہی ہو جاتے ہیں۔

اس حالت میں بھی اگر تصویریں مختلف ہوں تو شبکتین میں رقابت پیدا ہو جاتی ہے، اور یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ جب پہلی بار اختبار کیا جاتا ہے تو مرکب تصویر، روشن نہیں ہوتی اس کا سبب وہ دقت ہے جس کا صفحہ ۳۲ پر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی جب کوئی شئے اتنی قریب ہوتی ہے جتنی کہ کاغذ کی سطح تو تقارب کے ساتھ جس کی بناء پر ہر آنکھ کو محض اپنے سامنے کی تصویر نظر آتی ہے آنکھوں کو اس کے مطابق کرنے میں دقت ہوتی ہے۔

دوہرے تمثال

قانون تمثالات عینی کا ایک بدیہی نتیجہ یہ ہے کہ جو تمثالات ہندسی طور پر شبکتین کے متفرق نقطوں پر پڑیں گی وہ متفرق جہات میں نظر آئیں، اور ان کے معروض بھی دو جگہ یا دوہرے نظر آئیں۔ فرض کرو کہ کسی ستارے سے دو متوازی کرنیں آنکھوں کی طرف آ رہی ہیں اور بجائے متوازی رہنے کے آنکھوں کے قریب آکر و پر مل جاتی ہیں۔ تقریباً پر و کی تمثال پڑے گی جو ایک معلوم ہوگا۔ فرض کرو شکل نمبر ۱۰ میں س۔ا، اور س،ب متوازی کرنیں ہیں جن میں سے ہر ایک شبکیہ کے افقی نصف حصہ



شکل نمبر ۱۰

پڑتی ہے لیکن شبکتین کے انفی نصف حصے باہم متفرق ہوتے ہیں یعنے یہ ازروئے ہندسہ باہم متناسب تو ہیں مگر مماثل نہیں ہیں اس لئے بائیں آنکھ پر ستارے کی جو تمثال بنے گی وہ ایسی معلوم ہوگی کہ گویا و کے بائیں طرف واقع ہے اور جو داہنی آنکھ پر بنے گی وہ ایسا معلوم ہوگا کہ گویا اس نقطہ کے داہنی جانب ہے مختصر یہ ایک ستارہ کے دو ستارے نظر آئیں گے جن کی شکل وصورت میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

اس کے برعکس اگر ستارے کو متوازی نظر کرکے دیکھا جائے، تو قریب کی کوئی شئے مثلاً و دو ہوکر نظر آئے گی۔ کیونکہ اس کے تمثالات بجائے اس کے کہ ایک شبکیہ کے نصف خدی اور دوسری کے نصف انفی حصہ کو متاثر کریں شبکتین کے نصف خدی حصوں کو متاثر کریں گے اس صورت تمثالات کی وضع مذکورۂ بالا حالت کے برعکس ہوگی۔ داہنی آنکھ کی تمثال بائیں طرف کو معلوم ہوگی اور بائیں کی داہنی طرف کو اور یہ دو متخالف تمثال ہوں گے۔

یہی استدلال اس حالت پر صادق آنا چاہیئے جس میں کہ کسی شئے کے تمثالات شبکتین کے غیر مماثل نصف حصّوں پر نہیں بلکہ مماثل نصف حصوں کے غیر مماثل نقطوں پر پڑتے ہیں مگر اس حالت میں دونوں تمثالوں کی وضع میں بہت زیادہ اختلاف نہیں ہوتا اور نہ ان دونوں میں بہت زیادہ فاصلہ ہوتا ہے اکثر حکمائے نے نہایت ہوشیاری کے ساتھ نام نہاد دو ساحت نمائی طریقہ کے مطابق اختبارات کئے ہیں، ان کے نتائج سے اس قانون کی توثیق ہوتی ہے اور اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اکبری بصری حس کے مطابق شبکتین میں مماثل نقاط پائے جاتے ہیں تفصیل کے لئے متعلم کو اس مبحث کی خاص کتب کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

مجسم اشیا کی بصری حس

دوچشمی نظر کی بحث نظریۂ نقاط مماثل کے بعد آتی ہے بہ حیثیت مجموعی یہ نظریہ واقعات کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے اس میں صرف ایک بات قابل تعجب ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ کو دیکھا جاتا ہی اس سے قریب کی دوہری تمثالات ہم کو کیوں اس قدر کم پریشان کرتی ہیں

حالانکہ جس نقطہ پر نظر کی جاتی ہے اس سے قریب اور دور کی چیزوں کی لاتعداد دوہری تمثالات پیدا ہوتی رہتی ہوں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوہری تمثالات کی طرف سے ہم کو ایک طرح کی بے اعتنائی کی عادت ہو جاتی ہے جو چیزیں ہم کو دلچسپ معلوم ہوتی ہیں ان کی طرف ہم اپنے قعریں کو پھیر دیتے ہیں اور وہ لازمی طور پر اکہری نظر آتی ہیں۔ اس لئے اگر کوئی شئے مختلف انقاط کو متاثر کرتی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہو سکتی ہے کہ یہ ہمارے لئے اس قدر غیر ضروری ہے کہ ہم اس کی کبھی پروا نہیں کرتے کہ یہ ایک جگہ نظر آتی ہے یا دو جگہ دوہری تمثالات کے محسوس کرنے کی عادت بہت مشق کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہے بلکہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسا فن ہے جو پوری طرح سے سال دو سال میں بھی حاصل نہیں ہوتا جس حالت میں تمثالات میں اختلاف خفیف ہوتا ہے اس حالت میں ان کا دو نظر آنا تقریباً ناممکن ہے اس کے بجائے ان سے مجسّم شئے کی حس ہوتی ہے شکل نمبر ۱۱ میں فرض کرو کہ ہم خط ل اور خط ب کے درمیانی نقطوں



شکل نمبر ۱۱

کو اس طرح سے دیکھتے ہیں جس طرح شکل نمبر ۹ کے نقطوں کو دیکھا تھا۔ نتیجہ وہی ہوگا یعنی نقطے وسط میں اگر ایک معلوم ہونے لگیں گے لیکن سالم خطوط نہ ملینگے کیونکہ متقارب ہونے کی وجہ سے ان کا بالائی حصہ تو شبکتین کے صدغی نصف پر پڑتا ہے اور زیریں حصہ شبکتین کے نصف پر ہم کو جو کچھ نظر آئے گا وہ یہ ہوگا کہ دو خطوط وسط سے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۲) جس وقت ہم ان خطوں کے بالائی حصوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں

تو ہمارے قعریں نقطوں کو چھوڑ اوپر کیجانب مائل
ہو جاتے ہیں اس حالت میں ان میں خطوں کی
وجہ سے تھوڑا سا تقارب ہوتا ہے جو اس حالت
میں اوپر کے حصہ کی طرف سے ملتے ہوئے معلوم
ہوتی ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۳)



شکل نمبر ۱۲

اگر ہم زیریں حصہ کا خیال کرتے ہیں
تو آنکھیں نیچے ہو کر نظر کو منفرج کر دیتی ہیں
اور ہم کو شکل نمبر ۱۴ کے مطابق نظر آتا
ہے اگر آنکھیں اوپر کو کی جاتی ہیں تو نظر
متقارب ہو جاتی ہے اگر نیچے کو کی جاتی
ہیں تو نظر منفرج ہو جاتی ہے جیسا کہ
اس حالت میں ہوتا ہے جب ایک
خط کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت



شکل نمبر ۱۳



شکل نمبر ۱۴

ہم سے قریب تر ہوتا ہے اب اگر میلان خطوط معمولی ہو تو ممکن ہے نقطوں
کی طرف دیکھتے وقت ہم کو خطوط مطلقاً دو معلوم نہ ہوں بلکہ صرف ایک ہی
خط نظر آنے ان حالات میں ان کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت قریب تر
معلوم ہوتا ہے یعنی ہم کو دونوں خط ایک ہو کر نظر آتے ہیں حتی کہ جس حالت
میں ہماری آنکھیں قطعی طور پر غیر متحرک ہوتی ہیں تو اس وقت بھی ہم کو
یہ ایسے ہی نظر آتے ہیں دوسرے لفظوں میں اس کو یوں سمجھو کہ زیریں
سروں میں جو خفیف فرق ہوتا ہے اور جس سے قعریں متباعد ہو جاتے
ہیں اس سے ہم کو یہ سرے اس نقطہ کی نسبت جس کو ہم دیکھتے ہیں ذرا دور
کو نظر آنے لگتے ہیں اور بالائی سروں میں جو خفیف سا فرق ہوتا ہے جس سے
قعریں متقارب ہو جاتے ہیں اس سے یہ سرے اس نقطہ کی نسبت ذرا
قریب کو نظر آنے لگتے ہیں مختصر یہ کہ اختلافات سے بھی ہمارے ادراک پر بڑی
اثر پڑتا ہے جو اصل حرکات سے ہوتا۔

ادراک فاصلہ

جب ہم اپنے گرد وپیش کی چیزوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہماری آنکھیں تقارب تباعد تطابق کی حرکتیں کرتی رہتی ہیں ساحت نظر تین جہتوں میں ممتد معلوم ہوتا ہے اور اس کے بعض حصے نسبتہً قریب اور بعض نسبتہً دور معلوم ہوتے ہیں۔

ایک آنکھ سے ہم کو فاصلہ کا ادراک بہت ہی ناقص ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل مغرب عام طور پر اس طرح سے مذاق کرتے ہیں کہ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ ایک آنکھ بند کر لو اور پھر اس کے سامنے انگوٹھی لاتے ہیں جو تاگہ میں لٹکی ہوئی رہتی ہے اور اس سے کہا جاتا ہے کہ ایک طرف سے انگوٹھی کے حلقہ میں سے سلائی گزارے اور اس میں عموماً وہ مضحکہ خیز غلطیاں کرتا ہے۔ اگر ایک آنکھ کے سامنے قلم کو سیدھا رکھیں اور دوسری آنکھ بند کر کے آڑے رخ سے انگلی سے چھونے کی کوشش کریں تو اکثر غلطی ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم کو صرف ایک چیز سے مدد ملتی ہے اور وہ تطابق کی کوشش ہے جو معروض کو اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے کی جاتی ہے جب دونوں آنکھوں سے کام لیتے ہیں تو ہم کو فاصلہ کا ادراک ایک آنکھ کے ادراک کی نسبت کہیں زیادہ بہتر ہوتا ہے جب ہم کسی شے کی طرف دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں تو بصری محور اپیر آکر ملجاتے ہیں اور جسقدر وہ شے آنکھوں سے قریب ہوتی ہے تقارب زیادہ ہوتا ہے ہم کو اس عقلی کوشش کی مقدار کا خاصہ علم ہوتا ہے جو آنکھوں کو قریب کے نقطوں پر مائل کرنے میں صرف ہوتی ہو جب اشیا دور ہوتی ہیں تو ان کی ظاہری جسامت اور ان تغیرات سے مدد ملتی ہے جو شکلی تمثالات میں ہوائی تناظر سے پیدا ہو جاتے ہیں اشیاء کا اضافی فاصلہ سب سے زیادہ آسانی سے آنکھوں کے متحرک کرنے سے معلوم ہوتا ہے اس طرح تمام ساکن اشیاء مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں (مثلاً جب ہم ریل کی کھڑکی سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں) اور جو چیزیں سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں وہ سب سے زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ حرکت کی مختلف رفتاروں سے ہم بتا سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں قریب اور کونسی دور ہیں۔"

ذہنی طور پر دیکھا جائے تو احساس فاصلہ شعور کا ایک نہایت ہی عجیب وغریب جزو ہے تقارب، تطابق، دوچشمی اختلاف، قد وقامت، چمک، اختلاف منظر وغیرہ، یہ تمام چیزیں ہم میں ایسے احساسات پیدا کرتی ہیں جو احساس فاصلہ کی علامات ہیں مگر خود احساس فاصلہ نہیں ہیں، یہ محض اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ احساس فاصلہ کے حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ کسی پہاڑی کی چوٹی پر چڑھ کر سر کو الٹا کریں۔ اس طرح سے افق بہت ہی دور معلوم ہوتی ہے اور جونہی سر کو سیدھا کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قریب آگئی ہے۔

ادراک قامت دراصل تو ان جسموں کا تعین جن پر قد وقامت کے نتائج مبنی ہوتے ہیں شکلی تمثال کے قد وقامت سے ہوتا ہے جس قدر زاویۂ نظر بڑا ہوتا ہے اسی قدر شکلی تمثال بڑی ہوتی ہے۔ اور چونکہ زاویۂ نظر کا انحصار شئے کے فاصلہ پر ہے اس لئے قد وقامت کا صحیح ادراک فاصلہ کے صحیح ادراک پر مبنی ہوتا ہے دانستہ یا غیر دانستہ جب ہم فاصلہ کے متعلق کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں، اس وقت شبکیہ کے متاثر حلقہ کی وسعت سے اس کے قد وقامت کا اندازہ کرتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو کبھی کبھی اس پر حیرت ہوتی ہے کہ جو شئے آسمان میں ایک عظیم الشان پرندہ معلوم ہوتی تھی، غور سے دیکھنے پر ایک بھنگہ ثابت ہوتی ہے جو آنکھوں کے بالکل ہی قریب اُڑ رہا تھا ایسی صورت میں بڑا قد وقامت معلوم ہونے کی یہ وجہ ہوتی ہو کہ پہلے فاصلہ کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ ایسی شئے کی موجودگی ہی جس کے قد وقامت کا پوری طور پر علم ہوتا ہے اور چیزوں کے قد وقامت کا تعین کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اسی لئے مصور اور چیزوں کے قد وقامت کا اندازہ کرانے کے لئے انسانی شکلیں اپنی تصویر میں داخل کر دیتے ہیں۔

لونی حس نظام الوان بہت ہی پیچیدہ شئے ہے۔ کسی رنگ کو لیکر ایک سے زیادہ سمتوں میں گزر سکتے ہیں۔ مثلاً سبز رنگ کو لو۔ اس سے ایک طرف کو زردی مائل سبز رنگوں کے سلسلہ سے ہو کر سبزی مائل زرد رنگوں کے

سلسلہ اور پھر زرد رنگ تک آسکتے، دوسری طرف نیلگوں سبز اور سبزی مائل نیلے رنگوں کے سلسلوں سے ہو کر نیلے رنگ تک پہونچ سکتے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم کاغذ پر مختلف قابل امتیاز رنگوں کا خاکہ بنانا چاہیں تو یہ ترتیب ایک خط کی صورت اختیار نہیں کرتی بلکہ ایک سطح پر محیط ہو جاتی ہے۔ کل رنگوں کو ایک سطح پر مرتب کر کے ہم کسی ایک رنگ سے درمیان کے تغیر پذیر واسطوں سے ہو کر دوسرے رنگ تک پہونچ سکتے ہیں اس قسم کی ترتیب شکل نمبر ۱۵ میں قائم کی گئی ہے یہ محض اصطفافی شکل ہے اور ان مدارج لون پر مبنی ہے جو صرف محسوس ہوتے ہیں لیکن جن کی طبیعیاتی نقطۂ نظر سے کوئی قیمت نہیں۔ سیاہی بھی ایک رنگ ہے۔ مگر وہ اس شکل میں نظر نہیں آتا۔ ہم اس کو اور رنگوں کے برابر جگہ نہیں دے سکتے کیونکہ ہم کو تو خالص سفید سے سیاہ تک اور پھر خالص رنگ سے سیاہ تک اور پھر خالص رنگ سے سفید تک مستقیم سلسلے قائم کرنے ہیں۔ اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ سیاہ کو بعد سوم میں کاغذ کے نیچے رکھا جاتا ہے جیسا کہ تناظری طور پر شکل نمبر ۱۶ دکھایا گیا ہے اس طرح سے ہم تمام تغیرات کا خاکا



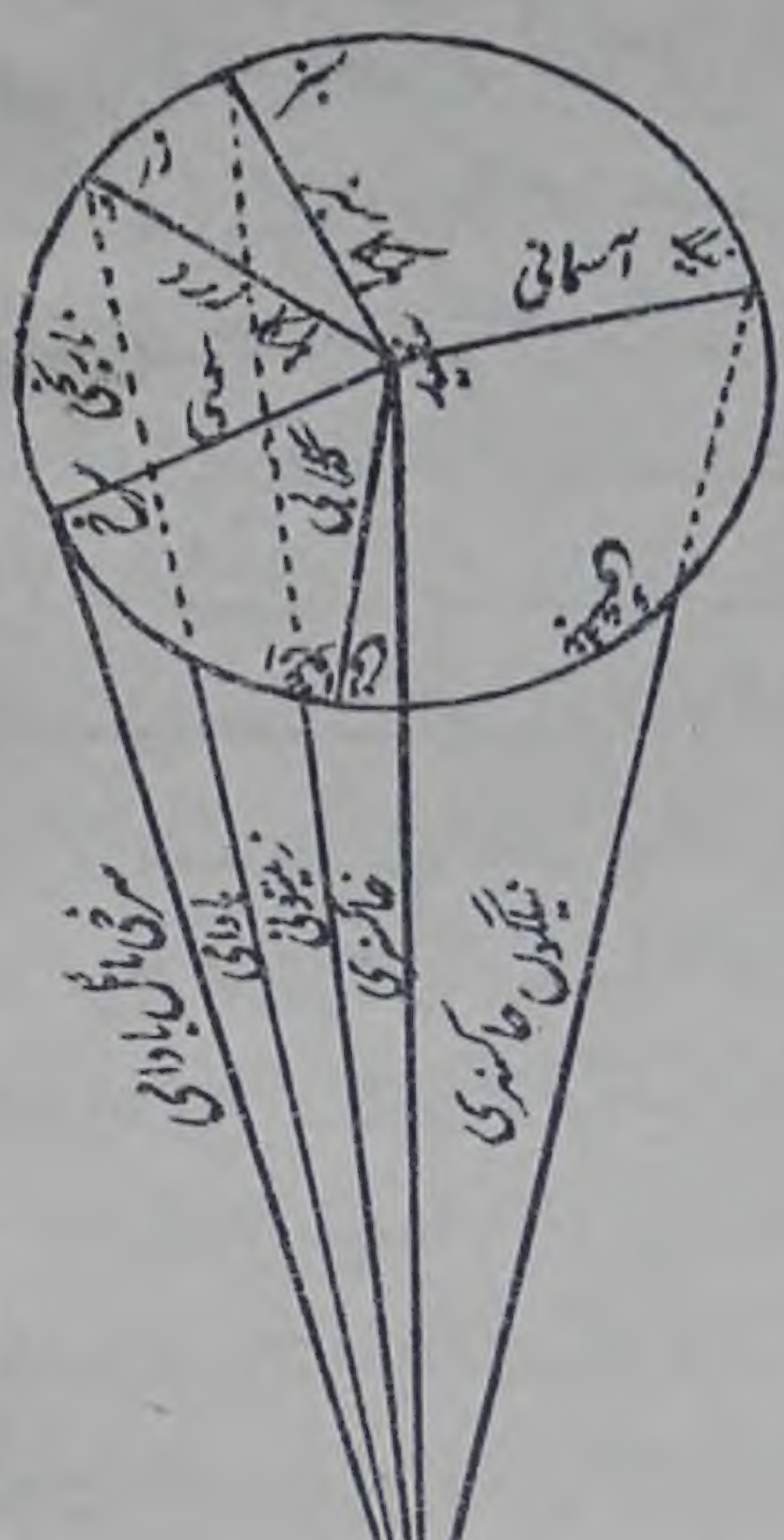
شکل نمبر ۱۵

کھینچ سکتے ہیں۔ اس میں براہ راست سیاہ سے سفید تک بھی پہونچ سکتے ہیں اور سیاہ سے سفید تک کا ہی۔ سبز اور ہلکے سبز رنگوں کے واسطے سے بھی پہونچ سکتے ہیں سیاہی مائل نیلے رنگ سے زرد رنگ تک سبز سے گزر کر بھی پہونچ سکتے ہیں اور آسمانی سفید و یا دامی کے واسطے سے بھی وغیرہ۔ بہرحال تغیر مسلسل ہوتے ہیں اور اس طرح سے نظام الوان بقول ونٹ سہ ابعادی نظام بن جاتا ہے

امتزاج الوان

عضویاتی لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو رنگوں میں یہ ایک عجیب و غریب خصوصیت ہوتی ہے کہ ان کے اکثر

جوڑے جب ایک ساتھ شبکیہ کو متاثر کرتے ہیں تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے ایسے رنگوں کو متمم کہتے ہیں مثلاً طیفی سرخ اور نیلگوں سبز طیفی زرد اور گہرا نیلا۔ سبز اور ارغوانی بھی متمم ہیں۔ اگر طیف کے کل رنگوں کو جمع کر دیا جاتا ہے تو اس سے بھی سفید روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دھوپ میں طیف کے کل رنگ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ہم جنس اور مختلف الجنس ایثری امواج شبکیہ پر پڑ کر ایک ہی رنگ کا احساس پیدا کرتی ہیں چنانچہ زرد سادہ طیفی رنگ ہے مگر یہ اس وقت ہی محسوس ہوتا ہے جب سرخ روشنی میں سبز روشنی ملا دی جاتی ہے۔ اسی طرح جب بنفشئی اور سبز روشنیوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو نیلے رنگ کا احساس ہوتا ہے۔ ارغوانی طیف کا رنگ نہیں ہے مگر جب سرخ اور بنفشئی یا نیلی اور نارنگی روشنیاں ایک دوسرے پر پڑتی ہیں تو ارغوانی رنگ کی حس ہوتی ہے۔ ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی حس اور طبیعی ہیجان کے نظام میں کوئی خاص مطابقت نہیں ہے رنگ کا ہر احساس ایک مخصوص قوت ہوتی ہے جس کے بہت سے مختلف طبیعی اسباب باعث ہو سکتے ہیں ریلم ہولٹز ہیرنگ اور دیگر ارباب فکر نے اس پیچیدگی کو عضویاتی مفروضات سے دور کرنے کی کوشش کی ہے یہ مفروضات اگرچہ یوں ایک دوسرے سے بہت مختلف معلوم ہوتے ہیں مگر اصول سب کا ایک ہے کیونکہ یہ سب اصلی شبکی اعمال کی ایک محدود تعداد قرار دیتے ہیں جب ان اعمال



سیاہ

شکل نمبر ۱۶

میں سے کوئی ایک انفرادی طور پر متہیج ہوتا ہے تو کوئی ایک اصلی رنگ اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اور جب ان اعمال میں کئی ایک ساتھ متہیج ہوتے ہیں اور مختلف طبیعی مہیجوں کے عمل سے ایسا ہو سکتا ہے تو اور رنگوں کا احساس ہوتا ہے جن کو غیر اصلی کہتے ہیں۔ غیر اصلی لونی حسوں کے متعلق اکثر یہ کہتے ہیں کہ گویا یہ اصلی حسوں سے مرکب ہیں۔ مگر یہ بڑی سخت غلطی ہے کیونکہ اس قسم کی حس مرکب نہیں ہوتی۔ مثلاً زرد ہیلم ہولٹز کے مفروض کے مطابق غیر اصلی رنگ ہے مگر اس کے احساس کی کیفیت اسی قدر ممیز ہوتی ہے جیسی کہ اصلی رنگوں یعنے سرخ اور سبز کی۔ دراصل جو شئے ترکیب پاتی ہے وہ شبکیہ کے اصلی اعمال ہیں، یہ اپنی ترکیب کے لحاظ سے دماغ پر مختلف اثرات پیدا کرتے ہیں یہ انہیں ترکیبوں سے شعور کو غیر اصلی رنگوں کی حس ہوتی ہے۔ اس لئے لونی نظریات نفسیات کے نہیں بلکہ عضویات کے مفروض ہیں۔ اگر متعلم کو ان نظریات کی تفصیل سے واقف ہونے کا شوق ہو تو اس کو عضویاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

ضیائی حسوں کی مدت

یہ نسبتہً مدت مہیج سے طویل تر ہوتی ہے چنانچہ آتش بازی بناتے وقت اس واقعہ سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے اوپر چڑھتی ہوئی بیل سے روشنی کی ایک لمبی لکیر کی حس ہوتی ہے جو اس کے روشن حصہ سے بہت زیادہ لمبی ہوتی ہے۔ اس حس کی وجہ یہ ہے کہ جو حس اس کے پیچھے کے حصہ میں پیدا ہوتی ہے وہ اس وقت تک باقی ہوتی ہے اسی طرح جو ستارے ٹوٹتے ہیں ان کے پیچھے بھی ایک چمکدار دم سی معلوم ہوتی ہے اگر آنکھ کے سامنے ایسے چکر کو پھرایا جائے جس میں سفید و سیاہ قطعہ اس طرح سے بہم ہوں کہ اگر پہلا سفید ہو تو دوسرا سیاہ علیٰ ہذا تو شبکیہ کے ہر نقطہ پر سیاہ و سفید قطعہ یکے بعد دیگرے عمل کریں۔ اس حالت میں اگر چکر کو سرعت کے ساتھ گردش دیجائے گی تو ایسے خاکستری رنگ کا احساس ہوگا جیسا کہ اگر سفید و سیاہ رنگ کو ملا کر چکر پر مساوی طور پر پھیر دیا جائے اور اس سے ہو۔ ہر گردش میں آنکھ کو اسی قدر روشنی ملتی ہے جتنی کہ اس قسم کے خاکستری رنگ سے ملتی اور یہ تمیز نہیں کر سکتی کہ یہ روشنی دو ایسے علٰحدہ اجزا سے

ملکر بنی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے متاثر کرتے ہیں ہر ایک روشنی کا ہیجان اسوقت تک باقی رہتا ہے جبتک دوسری شروع ہوتی ہے اور اس طرح کل ہیجان ملکر ایک ہو جاتے ہیں۔ اگر کسی کمرہ میں گیس کی روشنی کے علاوہ اور کوئی روشنی نہ ہو اور اس کو یکایک بجھا دیا جائے تو گیس کے شعلہ کی تمثال خود شعلہ کے بجھ جانے کے بعد بھی رہتی ہے"۔ اگر ہم کسی منظر کے سامنے ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں کھولیں اور پھر بالکل بند کریں تو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا ہم نے اس منظر کو جھٹ پٹے کی روشنی میں کسی دھندلے پردے میں سے دیکھا ہے۔ اب ہم کو اس کی ان جزئیات کا احساس ہوتا ہے جن کا آنکھوں کے کھلے ہونے کی حالت میں احساس نہ ہوا تھا۔ اس کو مثبت تمثال مابعد کہتے ہیں اور ہیلم ہولٹز کے نزدیک ½ ثانیہ کے لئے کسی منظر کا آنکھوں کے سامنے آجانا اس قسم کے تمثال پیدا کر دینے کے لئے کافی ہے۔

منفی تمثالات مابعد

یہ نسبتہً زیادہ پیچیدہ حالات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جس میں کہتے ہیں شبکیہ کے تکان کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔

باصرہ کے عصبی آلات بہت جلد تھک جاتے ہیں۔ عموماً ہم کو اس کا خیال اس لئے نہیں ہوتا کہ اس کا تکان رفع بھی بہت جلد ہو جاتا ہے۔ معمولاً کھلی ہوئی آنکھیں ساکن کبھی نہیں ہوتیں۔ ہم ان کو ادھر ادھر حرکت دیتے رہتے ہیں اور شبکتین کے مختلف حصے کبھی نسبتہً روشن چیزوں سے اور کبھی نسبتہً تاریک و دھندلی چیزوں سے متاثر ہوتے رہتے ہیں آنکھوں کو کس قدر مسلسل و متواتر حرکت کرنے کی عادت ہوتی ہے اس کا بہت آسانی کے ساتھ مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ذرا دیر کے لئے کسی چھوٹے نقطہ کی طرف پلک جھپکے ہوئے بغیر دیکھو ایسا چند سکینڈ کے لئے بھی کرنا مشکل ہے۔ اگر کسی چھوٹی شئے کی طرف نظر جما کر بیس یا تیس سکینڈ دیکھیں تو ساحت نظر خاکستری اور تاریک سا محسوس ہونے لگتا ہے کیونکہ شبکیہ کے وہ حصے جن کی طرف روشنی سب سے زیادہ پہونچتی ہے تھک جاتے ہیں اور ان حصوں سے زیادہ حس پیدا نہیں کرتے جن کی طرف کم تر منور اشیاء سے روشنی پہونچتی ہے۔ یا کسی سیاہ شئے کی طرف

دیکھو مثلاً سفید کاغذ پر سیاہ نشان ہے اس کی طرف بیس سکینڈ تک نظر جما کر دیکھو اور پھر سفید دیوار پر نظر ڈالو تو دیوار گہرے خاکستری رنگ کی معلوم ہوتی ہے اور اس پر ایک سفید نشان نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شبکیہ کے جو حصہ سیاہ نشان کے مقابل میں ہونے کی وجہ سے سکون میں ہوتے ہیں ان میں بہ نسبت ان حصوں کے ہیجان پذیر ہونے کی قابلیت زیادہ ہوتی ہے جو پہلے ہی سے سفیدی سے متہیج تھے ہر شخص کو کسی نہ کسی ایسے منظر کی مثال یاد ہوگی جو صبح کے وقت بیدار ہونے کے بعد زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے اسی قسم کے چیزوں کا الوانی مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اگر سرخ نشان پر نظر جمائے رکھنے کے بعد سفید دیوار پر نظر ڈالیں تو اس میں نیلگوں سبز نشان نظر آئے گا چونکہ سفید روشنی میں کل رنگ ہوتے ہیں اور شبکیہ کے وہ حصے جن سے سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے تھک جاتے ہیں اس لیئے دیوار کی سفید روشنی شبکیہ کے صرف اس حصہ کو متہیج کرتی ہے۔ جن سے اور اصلی رنگوں کی حسیں ہوتے ہیں رنگوں کو اس طرح سے ملا تاکہ ان سے زیادہ سے زیادہ اثر مترتب ہو اسی واقعہ پر مبنی ہے۔ سرخ اور سبز کا میل اچھا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک بصری آلات کے ان حصوں کو آرام دسکون بخشتا رہتا ہے جس کو دوسرا زیادہ سے زیادہ متہیج کر دیتا ہے اس لیئے جب آنکھ اِدھر اُدھر حرکت کرتی ہے تو دونوں روشن اور بھلے معلوم ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے سرخ اور نارنگی کا میل اچھا نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تقریباً انھیں عناصر کو متہیج کرتا ہے جن کو دوسرا کرتا ہے اس لئے دونوں دھندلے سے معلوم ہوتے ہیں۔

اگر سیاہ کاغذ کے تختہ پر دو سفید مربع ایک دوسرے سے تقریباً ۴ ملی میٹر یا ۱/۶ انچ کے فاصلہ سے ہوں اور ان کے درمیان کسی نقطہ پر تیس سکنڈ تک نظر جما کر دیکھیں اور پھر آنکھیں بند کر لیں تو ہم کو ایک ایسی منفی تمثال مابعد کی حس ہوتی ہے جس میں دو سیاہ مربع ایک نسبتاً روشن سطح پر بنے ہوئے ہوتے ہیں یہ سطح مربعوں کی منفی تمثال مابعد کے قریب زیادہ روشن ہوتی ہے اور ان دونوں کے مابین سب سے زیادہ روشن ہوتی ہے اس کو روشن سرحد

کہتے ہیں اور عموماً اس کی توجیہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ہم وقت تقابل پر مبنی ہے کہتے ہیں کہ مربع کی سیاہ تمثال مابعد کی بنا پر ہم ذہنی مغالطہ میں مربع کے قریب کی صاف سطح کو اس کے باقی حصّہ سے زیادہ روشن خیال کرنے لگتے ہیں اور دونوں مربعوں کے درمیانی حصے کے سب سے زیادہ روشن ہونے کی وہی وجہ ہے جو دو لمبے آدمیوں کے درمیان ایک میانہ قد کے آدمی کے زیادہ چھوٹا نظر آنے کی ہے۔ حالانکہ یہی شخص اگر ان میں سے کسی ایک کے برابر کھڑا ہوتا تو اس قدر چھوٹا معلوم نہ ہوتا۔ علاوہ ازیں اگر تمثال مابعد کو زیادہ غور سے دیکھا جائے تو اکثر ایسا ہوگا کہ مربعوں کے درمیان جو سطح ہے صرف یہی نہیں کہ وہ بہت زیادہ سفید اور روشن معلوم ہوتی ہے حتیٰ کہ معمولی تصوری شبکی روشنی سے بھی زیادہ بلکہ جوں جوں تمثال دھندلی ہوتی ہے سیاہ مربعوں اور ہالہ کی تمثالیں بالکل ہی محو ہو جاتی ہیں اور صرف وہ درمیانی حصّہ ہی باقی رہجاتا ہے، جو اس وقت بھی خاکستری سی زمین پر سفید اور روشن معلوم ہوتا ہے اس حالت میں کوئی تقابل نہیں ہے جس میں غلطی ہو سکے۔ اس قسم کے اختبارات سے ہیرنگ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جس قسم کی روشنی شبکیہ کے ایک حصّہ پر عمل کرتی ہے اس سے شبکیہ کے اور باقی حصّوں میں مخالف تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ امر مظاہر تقابل کی پیدائش میں نہایت اہم حصّہ لیتا ہے اس قسم کے مظاہر کا رنگین اشیاء میں مشاہدہ ہو سکتا ہے ان کی تمثالات مابعد میں ہر رنگ کا متمم نظر آتا ہے مثلاً اگر منظر بے لونی ہو تو سیاہ کے منفی تمثال مابعد سفید ہوگی۔

یہ ان واقعات میں سے ایک واقعہ ہے جس کا صفحہ ۲۰ پر حوالہ دیا جا چکا ہے جن کی بنا پر ہیرنگ نے ہم وقت تقابل کی نفسیاتی توجیہ کو مسترد کر دیا ہے۔

منور و روشن اشیا کی شدت

سیاہی ایک قسم کی بصری حس ہے ہم کو اس کا ساحت نظر کے علاوہ اور کہیں تجربہ نہیں ہوتا مثلاً ہم کو اپنے معدے یا ہتیلی کے اندر کی سیاہی نظر نہیں آتی، لیکن خالص سیاہی محض ایک تصور مجرد ہے کیونکہ اگر کسی قسم کی خارجی روشنی آنکھ پر نہ بھی پڑتی ہو، تو بھی

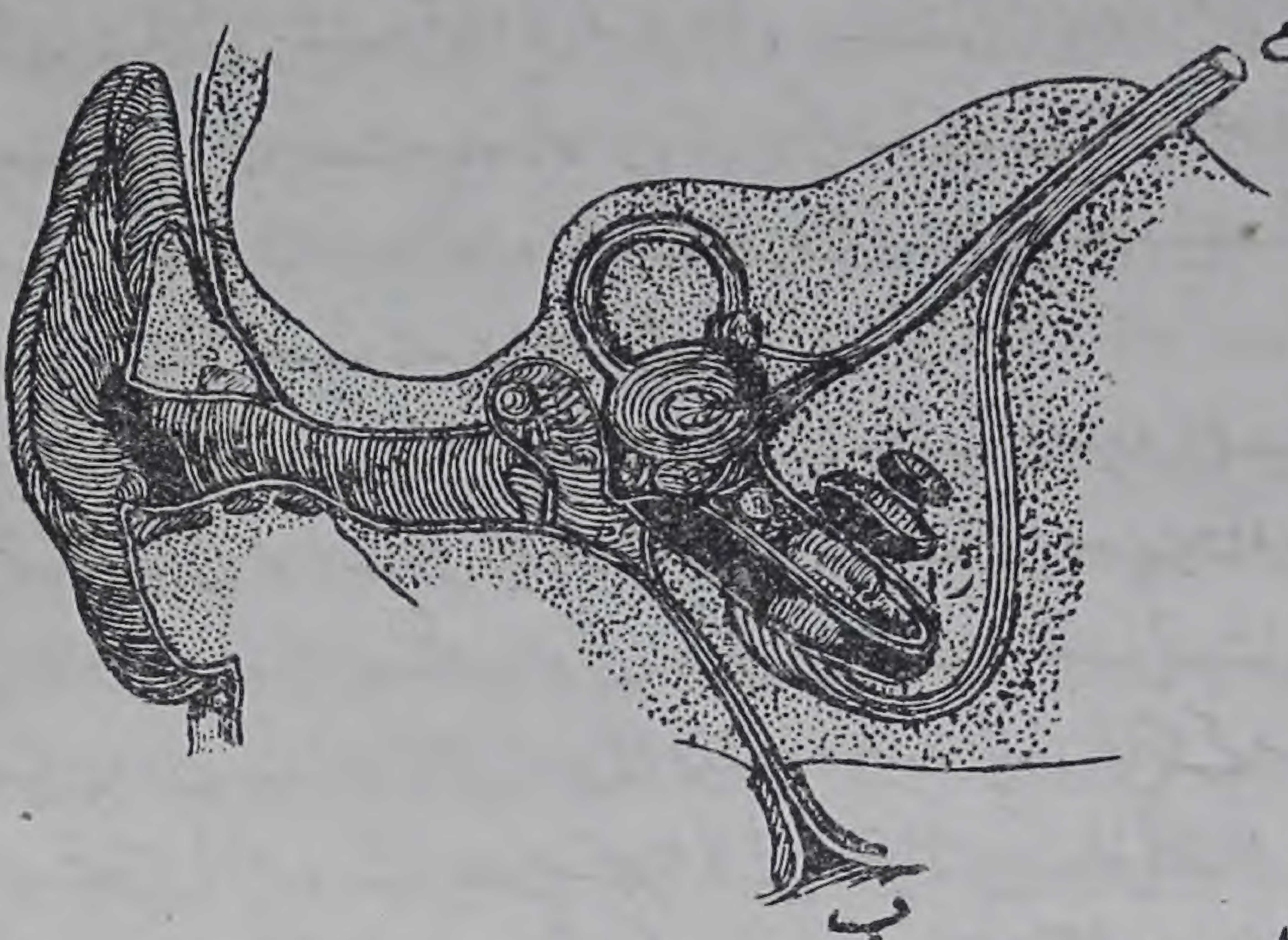
خود شبکیہ میں ایسے داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں جن سے ضیائی حس کا تجربہ ہوجاتا ہے۔ اسی کو تصوری شبکی روشنی کہتے ہیں یہ ان تمام تمثالات مابعد کے تعین میں حصہ لیتی ہے، جو آنکھیں بند کرکے پیدا کی جاتی ہیں خارجی ضیائی مہیج کو محسوس ہونے کے لئے اس قدر قوی ہونا ضروری ہے کہ یہ تصوری شبکی روشنی پر ایک محسوس اضافہ حس کا باعث ہو اس درجہ سے جوں جوں خارجی مہیج بڑھتا ہے اسی حد تک روشنی کا ادراک شدید تر ہوتا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم صفحہ ۸۰ پر کہہ چکے ہیں ادراک میں تغیر نسبتہً سست ہوتا ہے جدید ترین عددی اختبارات کونگ اور برودین کے ہیں جو چھ مختلف رنگوں سے کئے گئے ہیں اور ایسے رنگ سے لیکر جس کا درجہ شدت ایک قرار دے لیا گیا تھا ایک لاکھ گنا تیز تک رنگ لیا گیا ہے ۲۰۰۰ گنی شدت سے لے کر ۲۰۰۰۰ گنی شدت تک تو قانون ویبر صحیح اترا ہے اس سے کم یا زیادہ شدت میں حسیت امتیازی کم ہوجاتی ہے جس نسبتی اضافہ کا اس اختبار میں امتیاز ہوا ہے، وہ روشنی کے سب رنگوں میں ایک ہی ہے اور (تحتوں کی رہ سے) یہ مہیج کے ایک فیصدی اور دو فیصدی کے بین بین معلوم ہوتا ہے۔ لیکن گذشتہ محققین اس سے مختلف نتیجہ پر پہونچے ہیں۔

کسی شئے کے رنگ کے محسوس ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک حد تک ضیائی شدت بھی موجود ہو۔ اندھیرے میں سب رنگ کی بلیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جونہی روشنی بڑھتی ہے رنگ نمایاں ہونے شروع ہوجاتے ہیں اول نیلے اور آخر میں سرخ اور زرد رنگ ایک خاص درجۂ شدت تک نمایاں ہوتے ہیں، اس کے بعد یہ پھر ناقابل امتیاز ہونے لگتے ہیں کیونکہ اب یہ سفیدی میں ملنے لگتے ہیں۔ روشنی کی سب سے تیز قابل برداشت شدت پر کل رنگ خیرہ کن سفید چکا چوندھ میں گم ہوجاتے ہیں۔ اس کو بھی عموماً سفیدی اور اصلی حس لونی کا امتزاج کہا جاتا ہے لیکن دراصل یہ دو حسوں کا امتزاج نہیں ہے بلکہ عصبی عمل کے تغیر کی بنا پر ایک حس کی جگہ دوسری حس لے لیتی ہے۔

باب ۴

سماعت

کان یا گوش انسان کا عضو سماعت تین حصوں پر مشتمل ہے پہلے کو خارج دوسرے کو وسط گوش یا طبلہ، اور تیسرے کو داخل گوش یا التیہ کہتے ہیں۔ اس تیسرے حصہ میں عصب سماعت کے اختتامی آلات ہوتے ہیں خارج



شکل نمبر ۱۶ م، کانچا۔ س، سارخ۔ ط، طبلہ۔ جط، جوف طبلہ و بیضاوی سوراخ۔ ز، گول سوراخ۔ پ، المعوی منہ۔ خ، خانہ۔ ن، نیم دائری نالی ق، قوقعیہ۔ سخ، سلم خانہ۔ سط، سلم طبلہ۔ ع، عصب البحر۔

گوش کے دو حصے ہیں۔ اول تو وہ حصہ جو سر کے باہر کی طرف پھیلا ہوا ہے جس کو کانچا کہتے ہیں (م شکل نمبر ۱۶) دوسرا وہ راستہ ہے جو اس سے اندر کی طرف

کو جاتا ہے اور یہہ خارجی سماخ سماعت کہلاتا ہے یہہ راستہ اپنے داخلی سرے پر وامی جھلی سے بند ہے اس راستہ پر ایسی جلد کا استر ہوتا ہے جس میں لاتعداد غددوں کے منہ ہیں جن سے کان کا میل خارج ہوتا رہتا ہے۔

وسط گوش ایک بیڈول سا جوف ہے جو کنپٹی کی ہڈی میں ہوتا ہے یہہ باہر کی جانب طبلہ سے بند ہے اس کے اندر کی طرف اُستا کی نالی ہے جو بلعوم کی طرف جاتی ہے طبلہ کی داخلی دیوار بالکل ہڈی کی بنی ہوئی ہوتی ہے صرف اس میں دو چھوٹے سے سوراخ ہوتے ہیں ان میں ایک سوراخ تو گول ہے اور دوسرا بیضاوی گول کو سابقہ شکل میں ر سے اور بیضاوی کو و سے ظاہر کیا گیا ہے یہ سوراخ التیہ کی طرف جاتے ہیں۔ زندگی میں گول سوراخ تو مخاطی جھلی سے بند ہوتا ہے اور بیضاوی کو رکابی ہڈیاں بند رکھتی ہیں۔ دامی جھلی طبلہ کے خارجی رخ پھیلی ہوئی، اور اپنے خارجی رخ پر سے خارجی ہوا اور داخلی رخ پر سے وہ ہوا جو استا کی نالی سے دامی جوف کی طرف جاتی ہے دبائے رکھتی ہے۔ اگر طبلہ بند ہوتا تو یہ بار پیمائی دباؤ کے تغیر کے ساتھ متغیر ہو جایا کرتی اور اگر باہر کا دباؤ زیادہ ہوا کرتا تو جھلی اندر کو دب جایا کرتی اور اگر اندر کا زیادہ ہوتا تو باہر کی طرف پھول آیا کرتی۔ دوسری طرف اگر استا کی نالی ہمیشہ کھلی رہتی تو خود ہماری آوازیں ہم کو شدید اور پریشان کن معلوم ہوا کرتیں۔ اس لئے یہ معمولاً بند رہتی ہے لیکن جب ہم کوئی شئے نگلتے ہیں اس وقت یہ کھلتی ہے اور اس طرح جوف میں ہوا کا دباؤ اس کے مساوی رہتا ہے جو خارجی سماخ سماعت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص ہوائی جہاز پر اڑتا ہے یا کسی گہری کان میں تیزی کے ساتھ اترتا ہے تو خارجی دباؤ کا اچانک اور عظیم الشان تغیر اکثر دامی جھلی میں تکلیف دہ تناؤ پیدا کر دیتا ہے ایسی حالت میں اگر بار بار نگلا جائے تو تکلیف بہت کم ہو جاتی ہے۔

حویصلات سماعت طبلہ میں تین چھوٹی چھوٹی ہڈیاں ہیں جو دامی جھلی سے بیضاوی سوراخ تک ایک زنجیر کی سی صورت پیدا کرتی ہیں خارجی ہڈی کو اہرن کہتے ہیں درمیانی ہڈی

کا نام خاشک یا گھن اور داخلی ہڈی کا نام رکاب ہے یہ ہڈیاں شکل نمبر ۱۸ میں دکھائی گئی ہیں۔

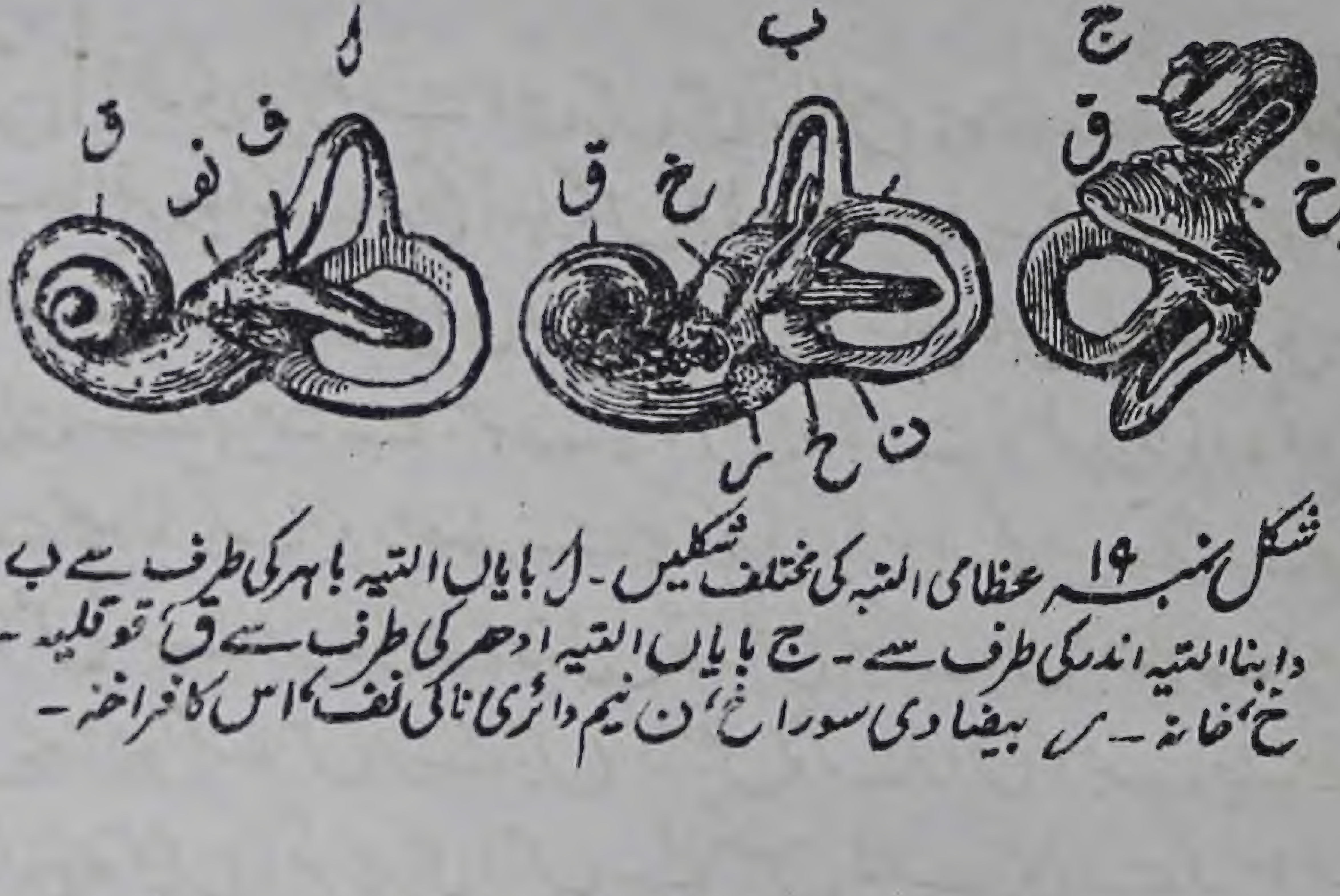


شکل نمبر ۱۸ سب، سم، سل، سس۔ سندان کے مختلف حصوں کے لئے ہیں۔
جسم، جب۔ جل، جل۔ خاشک کے مختلف حصوں کے لئے ہیں ر۔
رکابوں کے لئے ہے۔

تطابق آنکھ کی طرح سے کان میں بھی تطابق ہوتا ہے۔ ایک عضلہ ہے تقریباً ایک انچ لمبا جس کا نام ممتد طبلہ ہے۔ یہ عظم صدغی کے سخت حصہ سے (ایک نالی کی صورت میں استاکی نالی کے متوازی جاتا ہے) نکلکر اہرن سے جا ملتا ہے۔ جب یہ منقبض ہوتا ہے تو طبلہ زیادہ تن جاتا ہے اس سے چھوٹا ایک اور عضلہ ہے جو رکابی ہڈی کے سرے تک جاتا ہے جب خاص قسم کے سر سنائی دیتے ہیں تو بعض لوگ ان عضلات کو صریحاً منقبض ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اور بعض لوگ تو ان کو جب چاہتے ہیں منقبض کر لیتے ہیں۔ مگر پھر بھی اس کے متعلق شک ہی ہے کہ سماعت میں یہ ٹھیک کیا کام دیتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ جن پردوں کو یہ متاثر کرتے ہیں ان کو یہ اس قدر تان دیتے ہیں جتنا کہ موجودہ شرح ارتعاش کے قبول کرنے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ سنتے وقت ادنیٰ حیوانات میں سر اور کان دونوں اور انسان میں صرف سر جس طرف سے آواز آتی ہے اس کی طرف مڑ جاتے ہیں، تاکہ آواز کی بہترین طریق پر حس ہو سکے یہ بھی اس

ردعمل کا جزو ہے جس کو مطابقت عضو کہتے ہیں (دیکھو باب توجہ)

داخل گوش التیہ دراصل ان خالوں اور نالیوں پر مشتمل ہے جو عظم صدغی کے جوف میں واقع ہیں۔ عظم صدغی اس پر ہر طرف سے محیط ہے۔ خارجی رخ پر تو صرف گول اور بیضاوی سوراخ ہیں۔ داخلی رخ پر بعض اوعیۂ دموی اور عصب سماعت کے سوراخ ہوتے ہیں؛ زندگی میں یہ سوراخ اس طرح سے بند ہوتے ہیں کہ ان میں سے پانی تک نہیں گذر سکتا۔ عظامی التیہ میں جھلی دار التیہ کے حصے واقع ہیں جن کی عام شکل و صورت تو کچھ ایسی ہی ہے مگر اس سے نسبتہً چھوٹے ہیں۔ اس وجہ سے عظامی اور جھلی دار حصوں کے مابین کچھ خلا باقی رہ جاتا ہے جو ایک طرح کی پانی جیسی رطوبت سے پر رہتا ہے اور جس کو پیری لمف کہتے ہیں۔ داخل گوش کا جھلی دار حصہ بھی اسی قسم کی رطوبت سے پر رہتا ہے، جس کو اینڈولمف کہتے ہیں۔

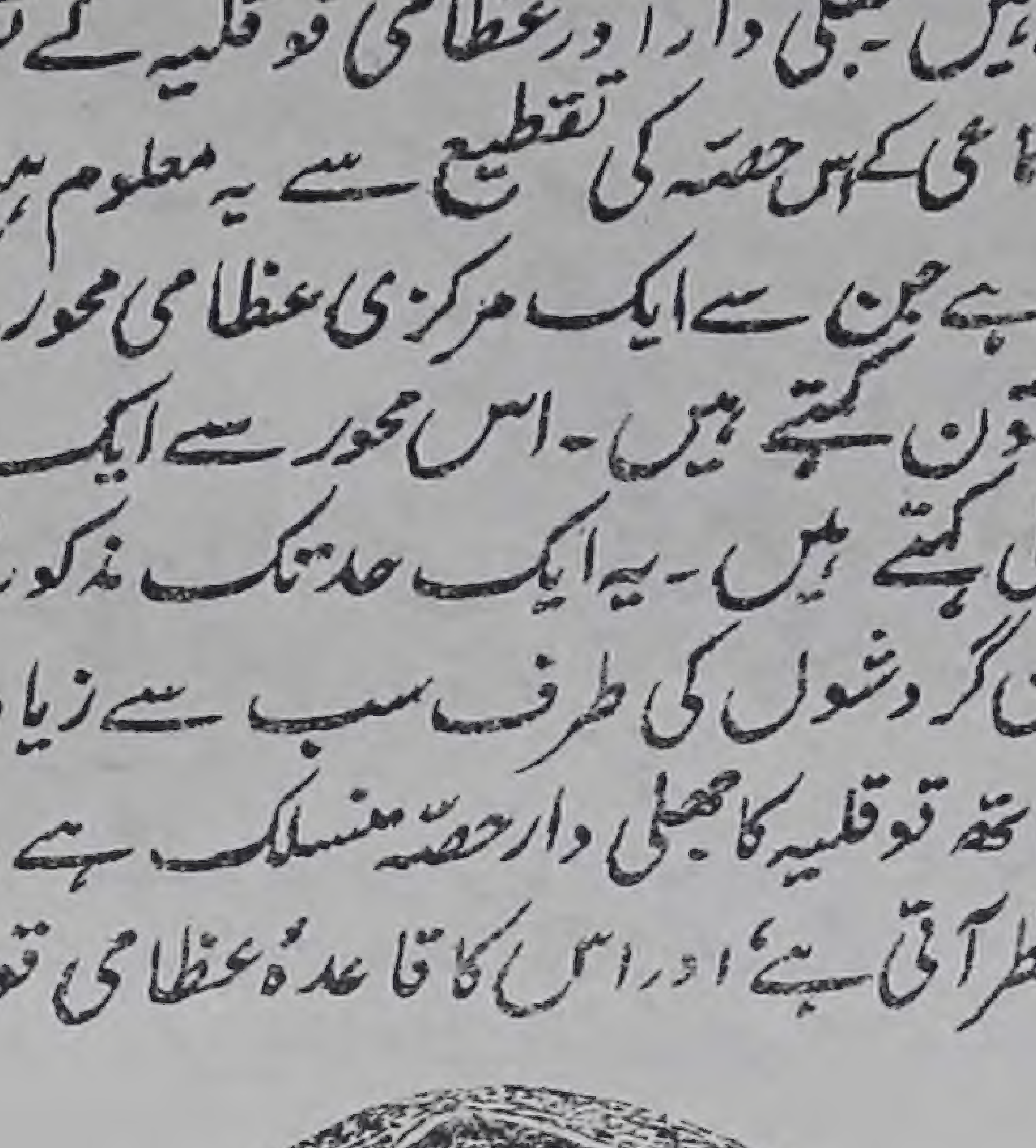


شکل نمبر ۱۶ عظامی التیہ کی مختلف شکلیں۔ ا بایاں التیہ باہر کی طرف سے ب داہنا التیہ اندر کی طرف سے۔ ج بایاں التیہ ادھر کی طرف سے ق توقلیہ۔ خ خانہ۔ ر بیضاوی سوراخ، ن نیم دائری نالی نف، اس کا فراخہ۔

عظامی حصہ التیہ کے عظامی حصہ کے تین حصے ہیں؛ (۱) دہلیز (۲) نیم دائری نالیاں (۳) توقلیہ۔ شکل نمبر ۱۹ میں اس کے مختلف پہلوؤں کو دکھایا گیا ہے۔ دہلیز اس کا مرکزی حصہ ہے جس کے باہر کی طرف بیضاوی سوراخ (ر) واقع ہے جس میں عظم رکابی جمی ہوئی ہے۔ خانہ کے عقب میں تین عظامی نیم دائری نالیاں ہیں جن کا سر دل پر سے خانہ کی پشت سے تعلق ہے

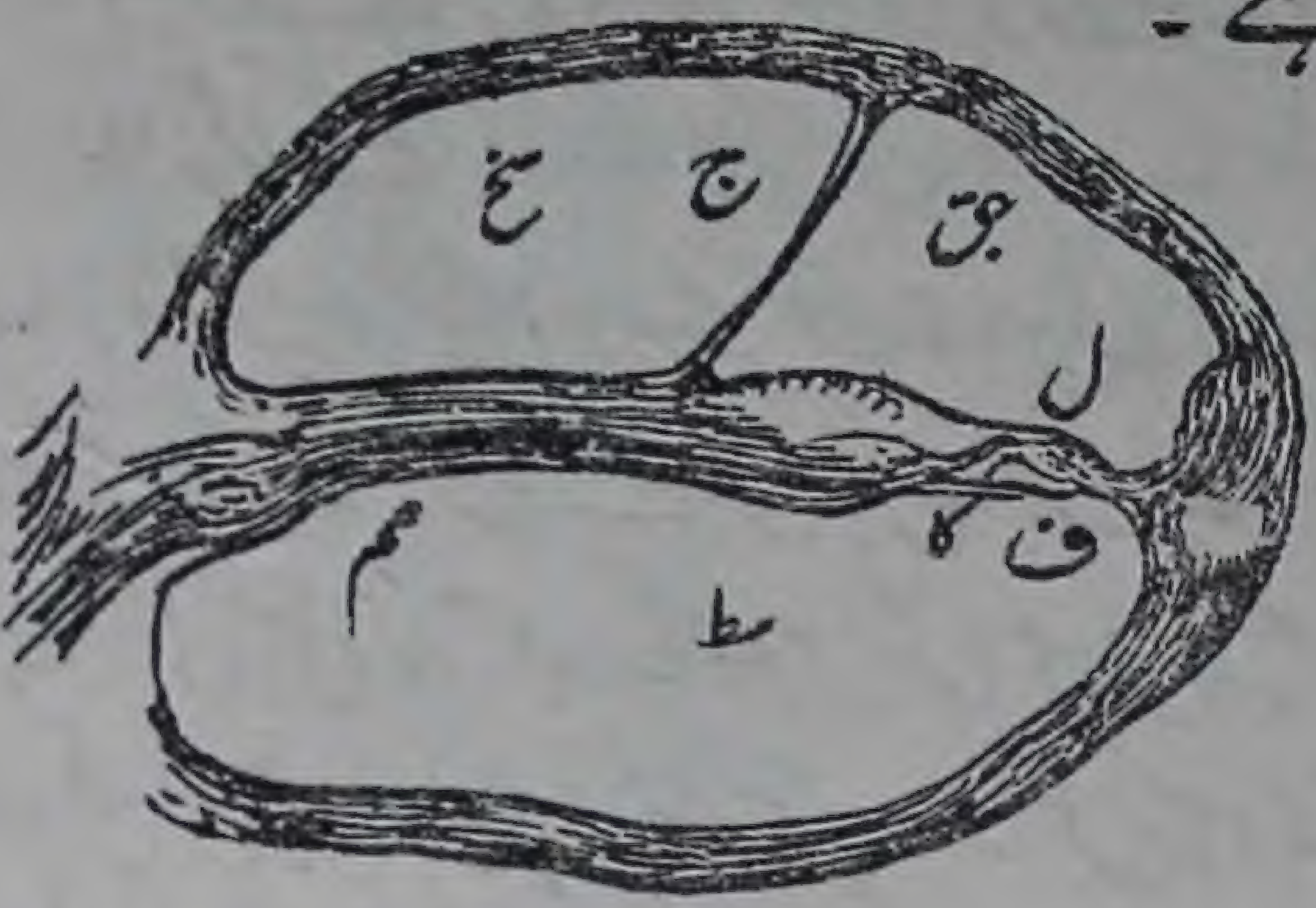
اور ایک سرے پر ان کا کچھ حصہ پھیلا ہوا جس سے ایک طرح کا فراخہ بن گیا ہے
تو قلیہ عظامی ایک طرح کی نالی ہے جو کو کلے کی طرح پیچدار ہوتی ہے اور دہلیز
کے مقابل واقع ہے۔

جھلی دار النیہ جھلی دار دہلیز عظامی دہلیز میں واقع ہے اور یہ دو تھیلیوں پر مشتمل ہے جن میں ایک چھوٹے سے سوراخ کے ذریعہ سے تعلق ہے۔ عقبی تھیلی کو رحیمیہ کہتے ہیں۔ اس میں جھلی دار نیم دائری نالیوں کا منفذ ہے۔ مقابل کی تھیلی کو کیسیہ کہتے ہیں اور اس کا ایک نالی کے واسطے سے جھلی دار تو قلیہ سے تعلق ہے۔ جھلی دار نیم دائری نالیاں عظامی نیم دائری نالیوں کے بہت مشابہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک فراخہ رکھتی ہے۔ فراخہ میں جھلی دار نالی کا ایک پہلو عظامی نالی کے ساتھ جڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس نقطہ پر جھلی دار نالی میں اعصاب داخل ہوتے ہیں۔ جھلی دار اور عظامی تو قلیہ کے تعلقات اور بھی پیچیدہ ہیں۔ آلات سامعی کے اس حصہ کی تقطیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عظامی حصہ ایک نالی پر مشتمل ہے جن سے ایک مرکزی عظامی محور کے گرد ڈھائی چکر کھائے ہیں۔ اس محور کو ستون کہتے ہیں۔ اس محور سے ایک حصہ آگے کو جھکا ہوا ہے جس کو نہیجۂ مرغولی کہتے ہیں۔ یہ ایک حد تک مذکورۂ بالا نالی کو تقسیم کر دیتا ہے اور اس کے زیریں گردشوں کی طرف سب سے زیادہ پھیلا ہوا ہے اس عظامی پلیٹ کے ساتھ تو قلیہ کا جھلی دار حصہ منسلک ہے یہ بھی ایک نالی ہے جو تقطیع سے مثلث نظر آتی ہے اور اس کا قاعدہ عظامی تو قلیہ کے چکروں سے منسلک ہے نہیجۂ مرغولی اور جھلی دار تو قلیہ اس طرح پر عظامی نالی کے جوف کو تقسیم کر دیتے ہیں اور اس کے دو حصے ہو جاتے ہیں،



شکل نمبر ۲۰ تو قلیہ کی ایک تقطیع۔

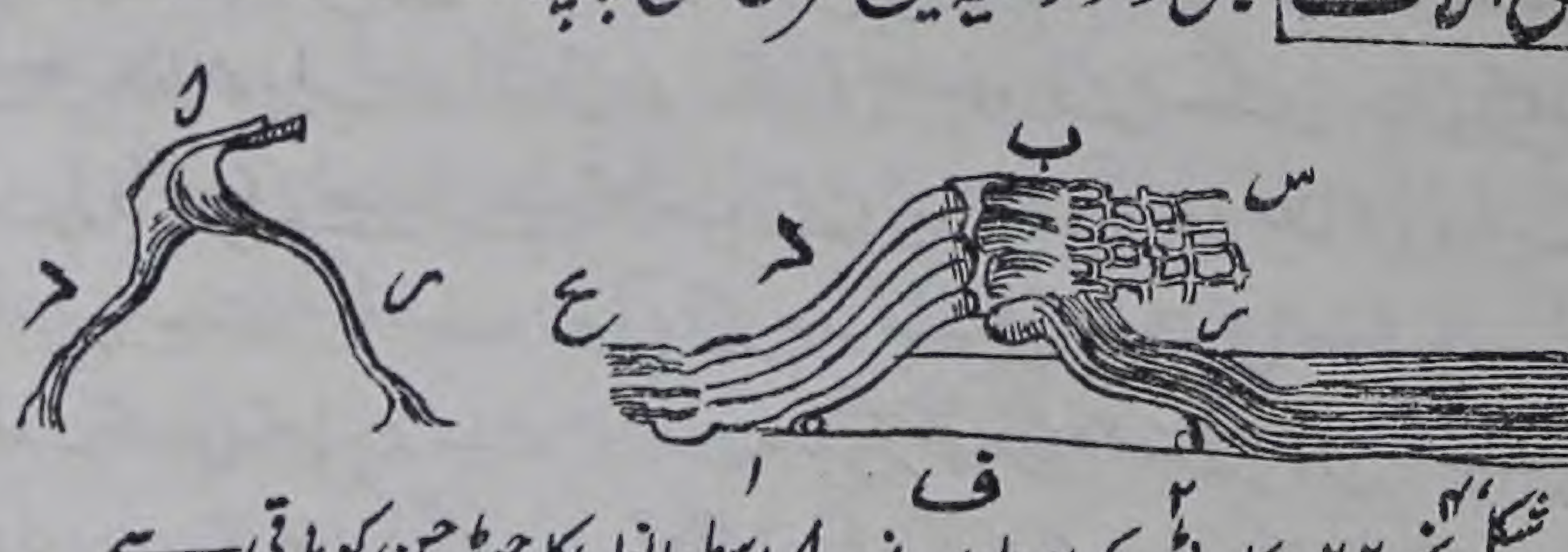
اول سلّم دہلیز اور دوسرا سلّم طبلہ ان کے درمیان اور جھلی دار قوقلیے واقع ہیں اسکے اوپر سقفی جھلی اور نیچے فرشی جھلی ہے۔



شکل نمبر ۲۱ ۔ قوقلیہ کی ایک گردش کی تقطیع ۔ سخ ۔ سلّم خانہ ج رینز کی جھلی ۔ جق ۔ جھلی دار قوقلیہ ۔ قم ۔ محور مرغولی ۔ ل لمسی جھلی ۔ سط ۔ سلّم طبلہ ک کارٹی کے اسطوانے ۔ ف ۔ فرشی جھلی

جھلی دار قوقلیہ عظامی قوقلیہ کے سرے پر پھیلا ہوا نہیں ہے۔ اس کے سرے پر سلّم دہلیز سے سلّم طبلہ کو راستہ ہے یہ دونوں پری لمف سے پر ہیں۔ اسلئے جب موج ہوائی کی ضرب طبلہ پر پڑتی ہے جس کی بنا پر عظم رکابی کو بیضا دی سوراخ کی طرف دھکا لگتا ہے تو پری لمف کی ایک لہر سلّم دہلیز میں سے ہوتی ہوئی سلّم طبلہ میں جاتی ہے جس کے گچھول میں یہ گول سوراخ کو باہر کی طرف دھکا دیتی اور اثنائے راہ میں غالباً سقفی جھلی اور فرشی جھلی کو جھنجھوڑاتی ہوئی جاتی ہے۔

اختتامی آلات جھلی دار قوقلیہ میں فرشی جھلی پر کچھ غدود سے ہوتے ہیں۔



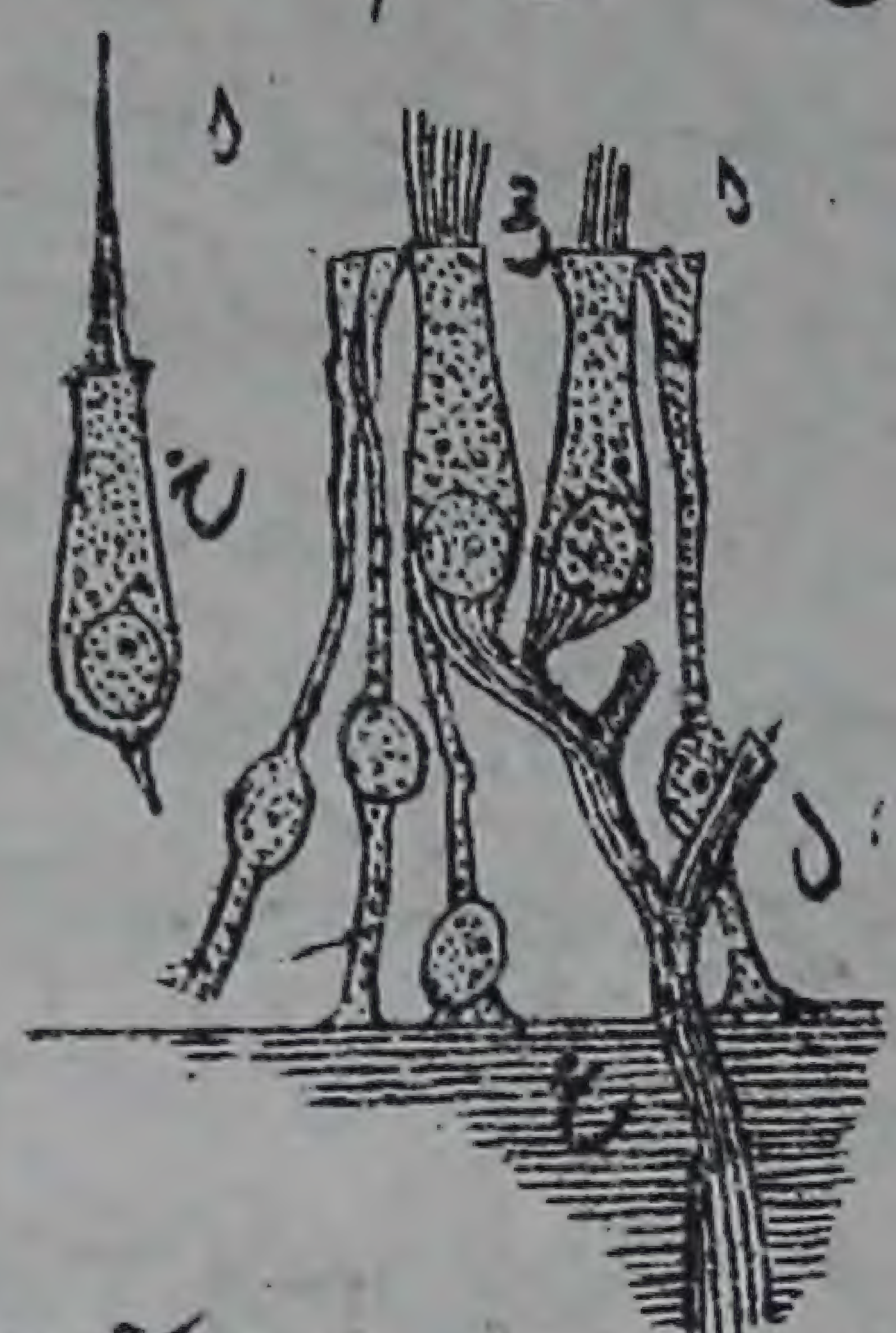
شکل نمبر ۲۲ ۔ کارٹی کے اسطوانے ۔ ا ۔ اسطوانوں کا جوڑ جن کو باقی سے علیحدہ کر لیا گیا ہے ۔ ب ۔ فرشی جھلی کا ایک حصہ جس کے ساتھ چند اسطوانے بھی ہیں د ، اندرونی ر ، بیرونی اسطوانے ، ف ، فرشی جھلی ، س سقفی جھلی ۔

یہی کارٹی ہے اور اس میں قوقلیہ کے اعصاب کے اختتامی آلات ہوتے ہیں

میزاب اسطوانی جو عظامی ہنیچۂ مرغولی کے سرے پر کچھ مخروطی شکل کے خلایا کا استر ہے' فرشی جھلی کے اندرونی حاشیہ پر آکر یہ خلایا ایک قطار میں ہو جاتے ہیں' اور آگے چلکر ان کا ایسا سلسلہ آتا ہے جن کے بالائی سروں پر چھوٹے چھوٹے سخت بال ہوتے ہیں۔ ان کو داخلی شعری خلایا کہتے ہیں۔ ان کا ایک نوکیلا سرا نیچے کی طرف فرشی جھلی میں جما ہوا ہوتا ہے۔ ان میں عصبی ریشے داخل ہوتے ہیں۔ داخلی شعری خلایا کے بعد کارٹی کے اسطوانے آتے ہیں (شکل نمبر ۲۱ ہ کارٹی) جن کو شکل نمبر ۲۲ میں بہت ہی بڑا کرکے دکھایا گیا ہے۔ اسطوانے سخت ہوتے ہیں اور برابر برابر دو قطاروں میں واقع ہیں۔ ان کے بالائی سرے ایک دوسرے پر اس طرح سے جھکے ہوئے ہوتے ہیں جن سے ایک طرح کی سرنگ کی سی شکل بن جاتی ہے۔ ان کو داخلی اور خارجی اسطوانے کہتے ہیں۔ داخلی اسطوانے ہنیچۂ مرغولی سے زیادہ قریب ہوتے ہیں داخلی اسطوانے خارجی اسطوانوں کی نسبت تعداد میں بہت زیادہ ہیں داخلی اسطوانوں کی تعداد تقریباً ۶۰۰۰ جس کے مقابل میں خارجی اسطوانے صرف ۴۵۰۰۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف ان کے سروں سے جالدار جھلی منسلک ہے (شکل نمبر ۲۲) یہ سخت ہے اور اس میں جا بجا سوراخ ہوتے ہیں۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف خارجی شعری خلایا کی چار قطاریں ہیں جو داخلی قطار کی طرح عصبی ریشوں سے منسلک ہوتی ہیں۔ خارجی شعری خلایا کے پرلی طرف معمولی جلد ہے جو بتدریج مخروطی خلایا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ان خلایا کی جھلی دار قوقلیہ کے اکثر حصہ پر استرکاری ہے۔ میزاب اسطوانی کے بالائی لب پر سقفی جھلی (ف شکل نمبر ۲۱) لگی ہوئی ہے جو کارٹی کے اسطوانوں اور شعری خلایا پر پھیلی ہوئی ہے۔

اس طرح سے شعری خلایا اختتامی آلات معلوم ہوتے ہیں' یہی ان ارتعاشات کا اثر قبول کرتے ہیں جن کو امواج ہوا کل مندرجۂ بالا خشک دنیال

آلات میں سے ہو کر فرشی جھلی تک پہونچاتی ہیں اسی قسم کے شعری خلایا کیسہ رحمیہ اور فراخہ کی دیواروں میں اپنے اختتامی ریشے رکھتی ہیں۔



شکل نمبر ۲۳۔ فراخہ یا نیم دائری نالی کی حسی جلد ع پر ایک عصبی ریشہ دیوار میں داخل ہوتا ہے اور شاخ در شاخ ہو کر بعد پر دو شعری خلیوں میں داخل ہوتا ہے ا،ح پر ایک اسطوانی خلیہ ایک لمبے بال کے ساتھ دکھایا گیا ہے جس کا عصبی ریشہ قاعدہ پر سے ٹوٹ گیا ہے۔ ل سے اوپر جو باریک خلیہ ہیں ان کو اعصاب کے ساتھ تعلق نہیں معلوم ہوتا۔

آواز کی کیفیات مختلفہ طبعی نقطۂ نظر سے دیکھو تو آوازیں ہوائی ارتعاشات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان ارتعاشات کو عموماً امواج ہوائی سے تعبیر کیا جاتا ہے جب یہ امواج بے قاعدہ ہوتی ہیں تو ان سے ایسی آواز پیدا ہوتی ہے جس کو شور کہتے ہیں، اور جب باقاعدہ ہوتی ہیں تو اس وقت ان سے ایسی آواز پیدا ہوتی ہے جس کو آجکل نوا یا سر کہا جاتا ہے۔ آواز کی بلندی امواج کی قوت پر مبنی ہے۔ جب امواج کی تکرار باقاعدہ ہوتی ہے تو ان سے ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جو تعداد امواج پر مبنی ہے۔ اس کیفیت کو مد صوت یا امتداد کہتے ہیں۔ بلندی اور امتداد کے علاوہ نوا میں ایک قسم کی اور بھی کیفیت ہوتی ہے۔ مختلف آلات موسیقی سے اگر مساوی بلند اور ممتد نوائیں پیدا کی جائیں تو بھی ان کی کیفیت میں بہت زیادہ فرق ہو سکتا ہے۔ یہ امواج ہوائی کی ساخت پر مبنی ہوتی ہے اور اس کو کیفیت صوت کہتے ہیں۔

امتداد ہوا کی ایک مقدار اگر متحرک ہو جائے، خواہ وہ کسی سبب سے بھی ہو، اس سے آواز کی حس ہو جائے گی۔ لیکن اس قسم کے کم از کم چار یا پانچ جھونکوں سے امتداد کی حس ہو سکتی ہے۔ مثلاً نوائے ج کی حس ۱۳۲ ارتعاش فی ثانیہ سے ہوتی ہے اور اس کی سرگم یعنی ج کی حس اس سے دوگونہ ارتعاشات سے ہوتی ہے۔ لیکن امتداد کی حس کے لئے کسی حال میں بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ ارتعاشات پورے ایک سکینڈ تک جاری رہیں۔ صوتی

ارتعاشات اس قدر تیز یا اتنے سست ہو سکتے ہیں کہ ان سے آواز کی حس نہ ہو جس طرح کہ طیف شمسی کی مخالف بنفشئی اور مخالف سرخ کرنیں شبکیہ کو متاثر کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔ مدید ترین سر جو سماعت میں آسکتا ہے اس کی شرح ۱۶-۳۸ ارتعاشات فی ثانیہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ شرح مختلف اشخاص کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ اکثر لوگ چمگاڈر یا جھینگر کا شور نہیں سن سکتے جس کی شرح اس آخری حد کے قریب ہوتی ہے۔ دوسری طرف ایسی آواز اچھی طرح سنائی نہیں دیتی جس کی شرح ۴۰۰۰ ارتعاش فی ثانیہ یا اس کے قریب ہوتی ہے۔ اور اس شرح میں اگر کچھ کمی کی جائے تو محض بھن بھناہٹ کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اس قسم کی آواز کو محض بلند سرگموں کے سروں کے ساتھ استعمال کرتے ہیں جس کی وجہہ سے ان سروں کی گہرائی بڑھ جاتی ہے۔ امتدادات کا کل نظام یک بعدی سلسلہ ہے جس کے معنی یہہ ہیں کہ تم ایک امتداد سے دوسرے امتداد تک درمیانی واسطوں کے صرف ایک سلسلہ سے پہونچ سکتے ہو ایک سے زائد سلسلوں سے نہیں جیسا کہ رنگوں کی صورت میں ہوتا ہے (دیکھو صفحہ ۴۲) سپتک میں امتدادات کا کل سلسلہ موجود ہوتا ہے۔ اس میں سے بعض نقطوں کو جو سر قرار دیا گیا ہے اس کی وجہہ کچھ تو تاریخی اور کچھ جمالیاتی امور ہیں لیکن یہ اس قدر پیچیدہ اور ادق ہیں کہ ان کی اس مقام پر شرح نہیں ہو سکتی۔

کیفیت نوعیت موج پر مبنی ہوتی ہے۔ امواج یا تو سادہ ہوتی ہیں (شاقولی) یا مرکب۔ دوشاخہ کی امواج تقریباً بالکل سادہ ہوتی ہیں۔ اگر یہ ۱۳۲ ارتعاش فی ثانیہ پیدا کرے تو ہم کو سر "س" سنائی دیگا۔ لیکن اگر اس کے ساتھ ہی ایک اور دوشاخہ بجایا جائے جس سے ۲۶۴ ارتعاش فی ثانیہ پیدا ہوں اور اس کے متصل سرگم یعنی "س" کا احساس ہو تو ہوائی حرکت کسی نہ کسی وقت میں دونوں دوشاخوں کی حرکت کی الجبری میزان ہو جاتی ہوگی جب دونوں ہوا کو ایک ہی سمت میں حرکت دیں گے اس وقت ان کو ایک دوسرے سے تقویت ہوگی اس کے برعکس جب ایک دوشاخہ ہوا کو پیچھے کی طرف ہٹائے گا اور دوسرا آگے کی طرف تو یہہ ایک دوسرے کے اثر کو باطل

کر دیں گے، اور اس سے جو حرکت پیدا ہوگی وہ وقفاتی یعنی مساوی وقفوں کے بعد ہوگی، لیکن شاقولی نہ ہوگی کیونکہ یہہ بلندی اور پستی میں یکساں نہیں ہوتی اس سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ غیر شاقولی ارتعاشات شاقولی اور ارتعاشات کی ترکیب سے پیدا ہوسکتے ہیں ۔

فرض کرو چند آلات موسیقی ایک ساتھ بجتے ہیں ان میں سے ہر ایک سالمات ہوائی پر اپنا علیحدہ اثر پیدا کرتا ہے اس کی حرکات الجبری مجموعہ ہونے کی وجہ سے بہت ہی پیچیدہ ہوں گی۔ باایں ہمہ اگر چاہیں تو کسی ایک ساز کی آواز کو لیکر اس کی سرتیوں کو علیحدہ طور پر سن سکتے ہیں ۔ اکثر آلات موسیقی میں طبیعی طور پر اس امر کا ثبوت دیا جا سکتا ہے کہ ہر سر کے ساتھ بہت سے بالائی اور دیگر تالیفی آوازیں خفیف سی شکل میں موجود ہوتی ہیں۔ ہیلم ہولٹز لکھتا ہے کہ ان آوازوں کی اضافی قوت پر آلہ کی آواز کی مخصوص کیفیت مبنی ہوتی ہے انسان کی آواز میں بھی بعض حروف علت کی آوازیں مخالف بالائی تالیفات کے غلبہ پر مبنی ہوتی ہیں جو اس سر کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں جس پر حرف علت گایا جاتا ہے ۔جب دو دو شاخے ایک ساتھ بجائے جاتے ہیں تو نئے ارتعاش کا وقفہ وہی ہوتا ہے جو کم امتداد والے دو شاخہ کا ہوتا ہے ۔لیکن کان اس آواز میں اور کم امتداد والے دو شاخہ کی آواز میں بہت اچھی طرح سے امتیاز کر سکتا ہے۔ کہ ان کا امتداد تو مساوی ہے لیکن کیفیت مختلف ہے جن لوگوں کو مشق ہوتی ہے وہ تو مندرجۂ بالا مرکب میں دونوں دو شاخوں کی علیحدہ علیحدہ آوازیں سن سکتے ہیں ۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی ہئیت کی موج سے اتنی بہت سی آوازیں ایک وقت میں کیونکر سنائی دیتی ہیں ۔

مرکب امواج کی تحلیل جھلی وار قوقلیہ کے مختلف حصوں کی، ہمدردانہ گمک، مختلف شرحوں سے ہوتی ہے فرشی جھلی قوقلیہ کی چوٹی پر اس کے قاعدہ کی نسبت، جہاں سے کہ یہ شروع ہوتی ہے تقریباً بارہ گنا بڑی ہے، اور یہہ زیادہ تر انتقالی ریشوں کی بنی ہوتی ہے جن کو پھیلے ہوئے تاروں سے

تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ اب ہمدردانہ گمک کا طبیعی اصول یہ ہے کہ جب پھیلے ہوئے تار ایسے مبدار تعاش کے قریب ہوتے ہیں جس کی شرح خود ان تاروں کی شرح کی مطابق ہوتی ہے تو یہ بھی مرتعش ہو جاتے ہیں، جن تاروں کی شرح اس مبدار تعاش کی شرح کے مطابق ہوتی ہے وہ مرتعش ہو جاتے ہیں باقی غیر مرتعش رہتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق پری لنف کی امواج جو سلم طبلہ میں ایک خاص شرح ارتعاش پر آتی ہوں، ان کو فرشی جھلی کے کچھ ریشوں کو مرتعش کرنا چاہیے اور باقی کو غیر متاثر چھوڑ دینا چاہیئے۔ اب اگر ہر مرتعش ریشہ صرف اپنے اوپر کے شعری خلیہ کو متاثر کرے اور کسی دوسرے خلیہ کو متاثر نہ کرے اور شعری خلیہ سے ایک جداگانہ تموج دماغ کے مرکز سماعت میں جائے، جس سے کسی خاص امتداد کی حس وابستہ ہو تو اس طرح امتدادات کی حسوں کی عضویاتی اعتبار سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ اب فرض کرو ایک راگ نکالا جاتا ہے جس میں ممکن ہے بیس مختلف طبیعی ارتعاشی شرحیں ہوں۔ اس میں کم از کم بیس شعری خلایا اختتامی آلات متاثر ہونگے اور اگر اعتیاد ذہنی کی قوت بہترین حالت میں ہو تو بیس مختلف معروضات سماعت بیس امتدادات صوت کی صورت میں ذہن کے سامنے آئینگے۔

کارٹی کے اسطوانے اسی طرح فرشی جھلی کے ریشوں کے مزاحم خیال کئے جاتے ہیں، جس طرح سے گھن اہرن اور رکابیں طبلہ کی ہیں۔ اور اس کے ارتعاشات کو داخلی گوش میں بھی پہونچاتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ کان میں کسی ایسی شئے کا ہونا ضروری بھی تھا جو عضویاتی ارتعاشات کو معاًرد کردے کیونکہ اس میں اس قسم کے مثبت تمثالات مابعد اور جلد جلد آنے والی نواؤں کے ایسے امتزاجات نہیں ہوتے جیسے کہ شبکیہ سے روشنی میں ظاہر ہوتے ہیں ہیلم ہولٹز کا نظریہ تحلیل اصوات قرین صحت اور عالمانہ ہے۔ اس پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ قوقلیہ کی کھرج اس قدر وسیع نہیں معلوم ہوتی کہ اس میں جتنی نغمیں ہیں سب آجائیں۔ امتدادات شعری خلایا (۲۰۰۰۰) سے تعداد میں زیادہ ہوتے ہیں مگر پھر بھی شعری خلایا کی

تعداد اتنی ہے کہ ان سے کم وبیش کل مدارج امتداد کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

سمعی حسوں کا نام نہاد امتزاج

ایسی امواج جن سے انفراداً امتداد کا احساس نہیں ہوتا جب متواتر ہوتی ہیں تو ان سے امتداد کا احساس ہو جاتا ہے۔ اس واقعہ کی عام توجیہ تو یہ کی جاتی ہے کہ جب امواج متواتر ہوتی ہیں تو ان کی حسیں مل کر ایک مرکب حس کا باعث ہو جاتی ہیں۔ لیکن اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو انقباض عضلی کی تمثیل پر کی جاتی ہے۔ اگر مینڈک کے عصب سرینی میں تھوڑے تھوڑے وقفہ سے برقی رو دوڑائیں تو جس عضلہ سے اس عصب کا تعلق ہوگا اس میں ہر بار ایک قسم کا انقباض بیّن طور پر معلوم ہوگا لیکن اگر ایک سکینڈ میں تیس بار برقی رو دوڑائی جائے تو ہر بار نیا انقباض نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی انقباض مسلسل قائم رہتا ہے۔ اس مسلسل انقباض کی حالت کو تناؤ کہتے ہیں۔ اس اختبار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عضلی ریشیوں میں عضویاتی اجتماع یا تداخل اعمال ہو جاتا ہے۔ بجلی کے دھکّے کے بعد عضلہ کو اپنی اصلی حالت پر آنے میں ۱/۲ سکینڈ صرف ہوتا ہے لیکن قبل اس کے کہ یہ اپنی اصلی حالت پر آئے دوسری برقی رو پہونچ جاتی ہے اور پھر تیسری علیٰ ہذا۔ اس لئے بار بار ہونے کے بجائے انقباض مسلسل ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی عصب سماعت میں ہوتا ہے۔ ہوا کا ایک دھکا اس میں تموج پیدا کر دیتا ہے جو اس سے دماغ کے مرکز سماعت کی طرف جاتا ہے۔ اس سے دماغ متاثر ہوتا ہے ایک آواز سنائی دیتی ہے۔ اب اگر اور دھکے تھوڑے تھوڑے دقفوں کے بعد لگتے ہیں تو دماغی مرکز ہر دھکے سے پہلے اپنی اصلی حالت پر آجاتے ہیں اور دوسرا دھکا پھر اس حالت میں خلل انداز ہوتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہوا کے ہر دھکے کے ساتھ آواز کی ایک علٰحدہ حس ہوتی ہے۔ لیکن اگر دھکے اس قدر جلد جلد پہونچتے ہیں کہ پہلوں کے اثر کے ختم ہونے سے پہلے بعد کے دھکے عمل کرنے لگتے ہیں تو مرکز سماعت میں تداخل اعمال ہو جاتا ہے اس کی اور عضویاتی حالت مذکورۂ بالا عضلی انقباض کے مماثل ہو جاتی ہے اس نئی حالت کے مطابق ایک نئی قسم کا احساس امتداد ہوتا ہے جو اپنی نوعیت کے

اعتبار سے بالکل نئی قسم کی حس ہوتی ہے۔ اور یہ حس ایسی نہیں ہوتی کہ بہت سی مجرد حسوں کے مل جانے سے یونہی محسوس ہونے لگتی ہو بلکہ فی الحقیقت ایک حس ہوتی ہے۔ اس صورت میں کوئی مجرد حس ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ جن عضویاتی شرائط پر یہ مبنی ہوتی ہے ان کی جگہ اور شرائط لے لیتی ہیں۔ جس قدر امتزاج ہوتا بھی ہے وہ دماغی خلایا میں حد باب کے پہنچنے سے پہلے ہی واقع ہو چکتا ہے۔ جس طرح کہ جب سرخ اور سبز روشنیاں ایک خاص تناسب کے ساتھ شبکیہ پر پڑتی ہیں اور ان سے ایسا مرکزی عمل پیدا ہوتا ہے جس پر زرد رنگ کی حس مبنی ہوتی ہے۔ ان حالات میں سرخ اور سبز رنگ کی حس کسی طرح سے پیدا ہو ہی نہیں سکتی۔ اسی طرح اگر عضلہ کو احساس ہو سکتا ہے تو اس ذرا دیر کے انقباض پر ایک طرح کا احساس ہوتا لیکن جس صورت میں یہ مسلسل منقبض رہتا تو بلاشبہ اس کو دوسری قسم کا احساس ہوتا کیونکہ یہ انقباض مسلسل کا احساس بہت سے سمعی انقباضات کے احساسات کے مطابق تو نہیں ہے

ہم آہنگی اور بے آہنگی

جب چند سرتیاں ایک ساتھ نکلتی ہیں تو ہم کو لذت و الم کے وہ خاص احساسات ہوتے ہیں، جن کو بالترتیب ہم آہنگی و بے آہنگی کہتے ہیں۔ سر اپنے سرگم کے ساتھ بہت بھلا معلوم ہوتا ہے۔ جب سرگم کے ساتھ سوئم و پنجم بجائے جاتے ہیں مثلاً ج۔ ذ۔ س۔ ج تو نغمہ کامل ہو جاتا ہے یعنی ہم کو ہم آہنگی کا زیادہ سے زیادہ احساس ہوتا ہے۔ اس صورت میں شرح ارتعاش کی نسبت ۸ : ۶ : ۵ : ۴ کی ہوتی ہے۔ لیکن ر ج۔ لعل کا وقفہ بے آہنگ ہے اگرچہ اس کا تناسب نہایت سادہ ہے۔ ہیلم ہولٹز بے آہنگی کی توجیہ میں یہ کہتا ہے کہ زائد سرتیاں اپنے ساتھ ضرب پیدا کرتی ہیں۔ اس سے آواز میں ایک خفیف سی کرختگی پیدا ہو جاتی ہے جو طبیعت کو ناگوار ہوتی ہے۔ جہاں زائد سرتیاں ضرب پیدا نہیں کرتیں یا اگر پیدا کرتی ہیں تو وہ اس قدر سریع ہوتے ہیں کہ ان کا اثر محسوس نہیں ہوتا اس صورت میں ہیلم ہولٹز کے نزدیک آواز بے آہنگ نہیں ہوتی کہ اس لئے وہ ایجابی نہیں بلکہ سلبی شئے ہوتی ہے ونٹ ہم

آہنگی کی توجیہ میں یہ کہتا ہے کہ ہم آہنگ سروں میں ان کے مطابق ایسی قوی زائد سریاں ہوتی ہیں جو ان کو ہم آہنگ کر دیتی ہیں۔ ان توجیہات میں کسی ایک کو بھی قطعی طور پر تشفی بخش نہیں کہہ سکتے۔ اور مضمون اس قدر پیچیدہ ہے کہ اس پر یہاں مزید بحث نہیں کی جاسکتی۔

کان کی امتیازی حسیت

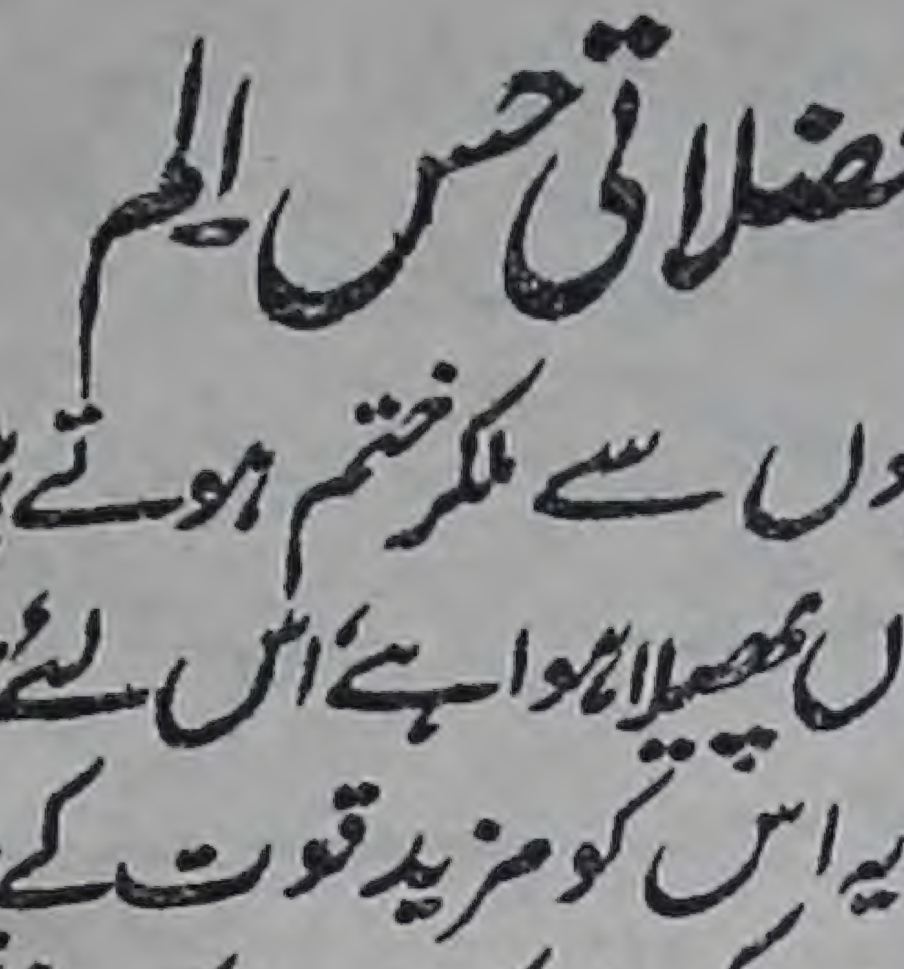
قانون ویبر شدت اصوات پر خاصہ صحیح اترتا ہے۔ اگر لوہے یا آبنوس کی پلیٹ پر ہاتی دانت یا کسی دھات کی گیند پھینکی جائے تو اس سے ایسی آواز پیدا ہوتی جو پلیٹ اور گیند کے وزن اور بلندی کے اعتبار سے بلند ہوتی ہے۔ اوروں کی طرح سے مرکل نے بھی اس طرح سے اختبارات کئے ہیں۔ اس کی تحقیق ہے کہ آواز کی بلندی میں خفیف سے اضافہ کے لئے اصل مہیج پر اس کا ۱/۳ زیادہ کرنا پڑتا ہے اس نے شدتوں کی ایک فرضی میزان مقرر کی تھی، اس پر ۲۰ درجہ شدت سے لے کر ۵۰۰۰ درجہ شدت تک مندرجۂ بالا نتیجہ حاصل ہوا۔ اس سے کم شدت پر ظاہر ہے اضافہ کی کسر بڑی ہوگی اور زیادہ شدت کے متعلق تجربہ نہیں کیا گیا۔

اختلافات امتداد کی امتیازی قوت ستبک کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے۔ ایک ہزار ارتعاشات فی ثانیہ کے قریب ۱/۳ ارتعاش فی ثانیہ کی کمی وبیشی آواز کو اس قدر تیز یا مدھم کر سکتی ہے کہ مشاق آدمی فرق محسوس کر سکتا ہے سبتک کے اور حصوں میں آواز کے تیز اور مدھم کرنے کے لئے نسبتہً بہت زیادہ تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ خود میزان لونی سے قانون ویبر کی مثال دیگئی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سر ایک دوسرے سے مساوی فرق رکھتے ہیں لیکن ان کی تعداد ارتعاشات ایک ایسا سلسلہ قائم کرتی ہو کہ ان میں سے ہر ایک آخری سُر کا کوئی نہ کوئی حاصل ضرب ہوتا ہے۔ لیکن اس کو شدتوں اور خفیف ترین قابل ادراک فرق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے سلسلۂ حس اور سلسلۂ مہیج خارجی کے مابین جو خاص قسم کی متوازیت پائی جاتی ہے، وہ عام قانون ویبر کی مثال نہیں، بلکہ بطور خود ایک واقعہ ہے۔

باب ۵

لامسہ محسوسات حرارت و برودت عضلاتی حس الم

اعصاب کے جلدی سرے
اکثر اعصاب درآدر بالوں کی جڑوں سے ملکر ختم ہوتے ہیں۔ چونکہ سطح جلد کے بیشتر حصہ پر رواں پھیلا ہوا ہے اس لیے جب اس پر کوئی حرکت ہوتی ہے تو یہ اس کو مزید قوت کے ساتھ عصبی ریشوں کے سروں تک پہونچا دیتا ہے۔ محور اسطوانہ کی باریک باریک شاخیں بھی بشرہ یعنی جلد خارجی کے خلایا میں گھسی ہوئی ہوتی ہیں جو بشرہ میں بغیر آلات اختتامی کے ختم ہوتی ہیں۔ جلد کے اندر یا اس کے نیچے بالکل متصل ہی اعصاب کے بعض خاص قسم کے اختتامی آلات ہوتے ہیں یہ مندرجۂ ذیل ہیں۔ (۱) لمسی خلایا (۲) جسیمات ہیپن (۳) جسیمات لمس (۴) اختتامی عقود



شکل نمبر ۲۴ - اختتامی عقود انسانی آنکھ کے ایک مقام سے۔

یہ اجسام دراصل ایسے دانچوں پر مشتمل ہیں، جو اتصالی ریشوں کے بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ غالباً ارتسامات کو اسی طرح بڑا کر کے محسوس کراتے ہیں، جس طرح جوتے کے اندر ریت کا ذرہ پاؤں کو یا دستانہ میں دسترخوان کا ریزہ انگلی کو بڑا معلوم ہوتا ہے۔

لمس یا دباؤ کی حس
جلد کے ذریعہ سے ہم کو کئی قسم کی حسیں ہوتی ہیں۔ (۱) لمس اصلی (۲) حرارت و برودت اور الم کی حسیں، اور

ہم کم و بیش صحت کے ساتھ سطح جسم پر ان کا مقام معلوم کر سکتے ہیں۔ منہ کے اندر بھی یہ تینوں حاسے موجود ہیں۔ لمس اصلی کے ذریعہ سے ہم کو مندرجۂ ذیل احساسات ہوتے ہیں (۱) جلد کے دبنے اور کھنچے کا احساس (۲) اس پر بوجھ کے پڑنے کا (۳) جسم لامس کی سختی نرمی کھرواہٹ اور چکنے پن کا (۴) جسم لامس کی شکل و صورت کا بشرطیکہ یہ اس قدر بڑا نہ ہو کہ اس کو انسان ٹٹول کر معلوم نہ کر سکے جب کسی شئے کی شکل و صورت معلوم کرنے کے لئے ہم اس پر ہاتھ پھیرتے ہیں تو لمس اصلی کی حسوں کے ساتھ عضلی حسیتیں بھی مل جاتی ہیں۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ایسا بھی شاذ ہی ہوتا ہے کہ ہم کسی شئے کو چھوئیں اور ہم کو حرارت یا برودت کا احساس نہ ہو۔ اس لئے خالص لمس کے احساسات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ اگر ان حسوں کے ارتقاء پر نظر ڈالتے ہیں تو غالباً لمس سب سے پہلی ممیز حس معلوم ہوتی ہے۔ اور ہماری ذہنی زندگی میں اسکی قدیم منزلت بہت کچھ اب تک باقی ہے۔

جو چیزیں ہم سے بلا واسطہ مس کرتی ہیں، وہ ہمارے لئے سب سے زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ آنکھوں اور کانوں کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ ہم کو قریب آنے والے اجسام کے مس کے ہونے' یا اس مس سے بچنے کے لئے تیار کردیں۔ اس لئے ان اعضاء کو لمس انتظاری کے بھی اعضاء کہا گیا ہے۔

لامسہ کی ذکاوت جلد کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے پیشانی کنپٹی اور بازو کی پشت پر یہ حسیت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ ان مقامات میں ۹ مربع ملی میٹر پر دو ملی گرام وزن محسوس ہوسکتا ہے۔

لامسہ کے ہیجان کے لئے یہ ضروری ہے کہ گرد و پیش کے جلدی رقبوں پر دباؤ مختلف ہو۔ جب ہاتھ کو کسی ایسی سیال شئے میں ڈال دیتے ہیں (جیسے کہ پارہ) جو اس کی تمام ناہمواریوں میں بیٹھ جاتی ہے اور ارد گرد کے ڈوبے ہوئے رقبہ کو یکساں وزن کے ساتھ دباتی ہے، تو دباؤ کی حس صرف اس حلقہ میں ہوتی ہے جہاں کہ ڈوبی اور غیر ڈوبی ہوئی جلد ملتی ہے۔

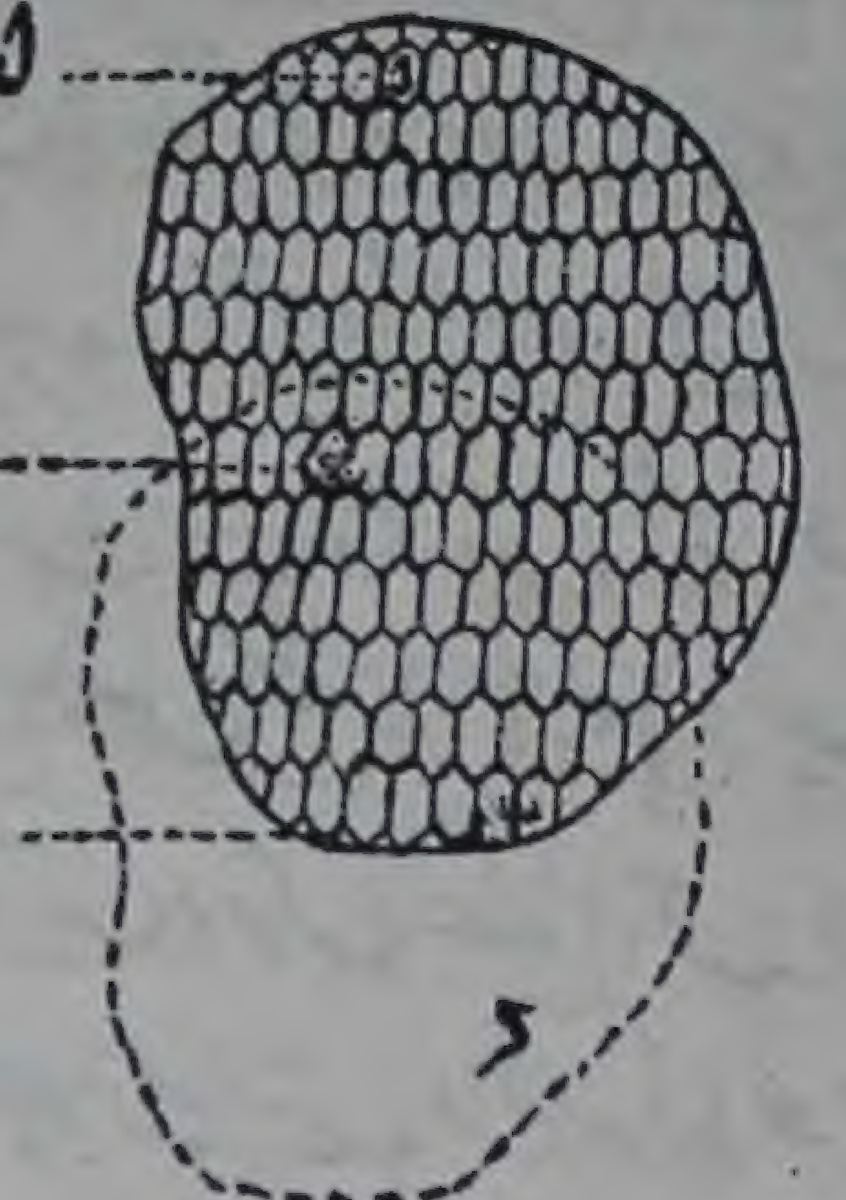
جلد کی مقام معلوم کرنے کی قوت

اگر آنکھیں بند ہوں اور کوئی شخص ہماری جلد کو کہیں سے چھو دے تو ہم تقریباً صحیح طور پر مقام مہیّجہ کو بتا سکتے ہیں، احساسات لمس اگرچہ عام نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہوتے ہیں لیکن ان میں شدت کے علاوہ بھی ایک طرح کا فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم ان میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ ان میں بھی کوئی ایسی تحت حسی کیفیت ضرور موجود ہوتی ہے جو شعور میں ممیز طور پر تو نمایاں نہیں ہوتی جیسے کہ بالائی جزو ہوتے ہیں جن سے کیفیت لوا کا تعین ہوتا ہے۔ مقام مہیّجہ کا، جس قوت کے ذریعہ سے ہم کو علم ہوتا ہے وہ جلد کے مختلف رقبوں میں بہت ہی مختلف ہوتی ہے۔ اس قوت کا اندازہ اس کم از کم فاصلہ سے کیا جاتا ہے جو دو لامس اشیا کے مابین ان کے دو محسوس ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ مندرجۂ فہرست میں کچھ ایسے فرق دکھائے گئے ہیں جن کا مشاہدہ ہوا ہے۔

زبان کی نوک	۱٫۱ ملی میٹر (۰٫۰۴″)
انگلی کے آخری پورے کی سیدھی طرف	۲٫۲ (۰٫۰۸″)
ہونٹوں کا سرخ حصّہ	۴٫۴ (۰٫۱۶″)
ناک کا سرا	۶٫۶ (۰٫۲۴″)
انگلی کے درمیانی پورے کی پشت	۱۱٫۰ (۰٫۴۴″)
ایڑی	۲۲٫۰ (۰٫۸۸″)
ہاتھ کی پشت	۳۰٫۸ (۱٫۲۳″)
بازو	۳۹٫۶ (۱٫۵۸″)
عظم القص	۴۴٫۰ (۱٫۷۵″)
گردن	۵۲٫۸ (۲٫۱۱″)
کمر کے وسط میں	۶۶٫۰ (۲٫۶۴″)

مقام مہیّجہ معلوم کرنے کی قوت خود عضو کی نسبت اس کے طویل محور کے اندر زیادہ ہوتی ہے۔ اور شدید دباؤ کی نسبت خفیف سی ممیز مس کی حالت میں

اس کا بہتر طریق پر ادراک ہوتا ہے۔ نیز یہ قوت مشق سے بہت جلد ترقی کرجاتی ہے۔ جسم کے زیادہ متحرک رہنے والے اعضاء کی جلد میں زیادہ ہوتی ہے جو اعضاء جس قدر زیادہ متحرک رہتے ہیں اسی قدر ان کی جلد اس بارے میں زیادہ حساس ہوتی ہے۔



شکل نمبر ۲۵

یہ خیال ہو سکتا ہے مقام متہیجہ معلوم کرنے کی یہ قوت براہ راست اعصاب کی تقسیم پر مبنی ہو یعنی ہر لمسی عصب کا ایک طرف تو دماغ کے خاص مرکز سے تعلق ہو (جس کا ہیجان ایسی حس پیدا کر دیتا ہو جس میں کہ خاص قسم کی مقامی علامت موجود ہو) اور دوسرے سرے پر جلد کے کسی حصہ میں تقسیم ہو۔ اب یہ حصہ جس قدر وسیع ہوگا۔ اس قدر ایسے دو نقطے ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں گے جن کے ایک ساتھ مس کرنے سے صرف ایک ہی حس ہوگی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حوالی کے لمسی رقبوں (جن میں سے ہر ایک عصبی ریشے کی تشریحی تقسیم سے تعین ہوتا ہے) علیحدہ علیحدہ اور غیر متغیر حدود ہوں گی۔ لیکن اختبار سے کسی رقبوں میں اس قسم کی حدود ثابت نہیں ہوتے۔ فرض کرو کہ شکل نمبر ۲۵ میں چھوٹے رقبے رقبہ حوالی کی عصبی تقسیم کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق اگر رقبہ د میں دو نقطوں کو مس کیا جائے تو ہم کو ایک حس ہونی چاہیے لیکن اگر پرکار کی سوئیوں کے مابین وہی فاصلہ ہو اور یہ اس طرح سے مس کرے کہ ایک سوئی تو د سے مس کرے اور دوسری سوئی اس کے ملحقہ رقبہ سے مس کرے تو ایسی صورت میں دو عصبی ریشے متہیج ہوں گے جس سے ہم کو دو حسیں ہونی چاہئیں لیکن فی الواقع ہم کو دو حسیں نہیں ہوتیں۔ ایک جلدی حلقہ میں دو ممیز حسوں کے ہونے کے لئے

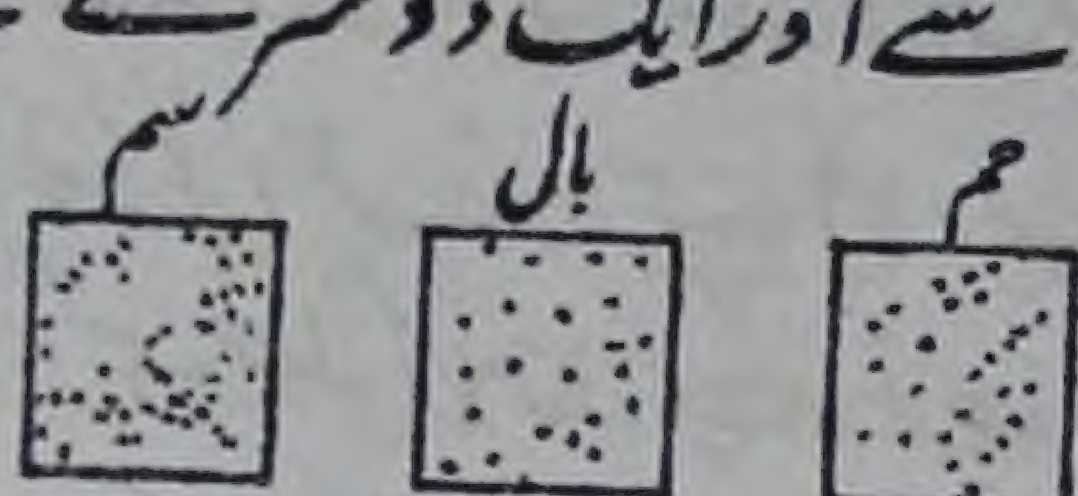
دونوں سوئیوں کے مابین کم از کم فاصلہ ایک ہی ہوگا، اس حلقہ کے اندر ان کو کتنا ہی ردوبدل کر کے کیوں نہ رکھیں اس فاصلہ میں کسی طرح سے کمی نہیں ہوتی۔

ممکن ہے کہ عصبی رقبے لمسی رقبوں کی نسبت بہت ہی چھوٹے ہوں، اور دو ممیز حسوں کے پیدا ہونے کے لئے ایک متہیجہ عصبی رقبہ اور دوسرے متہیجہ عصبی رقبہ کے مابین چند عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہو۔ فرض کرو کہ ایک متہیجہ عصبی رقبہ اور دوسرے متہیجہ عصبی رقبہ کے مابین بارہ غیر متہیجہ عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہے تو شکل نمبر ۲۵ میں ا ب ایک لمسی رقبہ کی حدود ہوں گی۔ اب اس حلقہ میں سوئیوں کو کتنا ہی گھمائیں پھرائیں جب تک گیارہ یا اس سے کم غیر متہیجہ رقبے درمیان میں رہیں گے، اس وقت تک ایک ہی لمسی حس ہوگی۔ اس طرح سے ہم اس واقعہ کی توجیہ کر سکتے ہیں کہ لمسی رقبے جلد میں مقررہ حدود نہیں رکھتے، اگرچہ کسی حصہ میں عصبی تقسیم مسلسل بھی کیوں نہ ہو۔ اسی سے ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب چاقو کی پشت کو جلد پر رکھتے ہیں، تو ایک خط کی مسلسل حس کیوں ہوتی ہے، حالانکہ یہ بہت سے عصبی رقبوں سے مس کرتی ہے اگر ہم ان رقبوں میں سے ہر رقبہ کے تہیجات کا علیحدہ امتیاز کر سکتے تو ہم کو ایسی حس ہوتی کہ گویا نقطوں کا ایک سلسلہ ہماری جلد کو مس کر رہا ہے لیکن چونکہ درمیان میں غیر متہیجہ عصبی رقبے نہیں ہوتے اس لئے حسیں ملکر ایک ہو جاتی ہیں۔

حرارت و برودت کی حس اور اس کے اختتامی آلات

ان حسوں کی مدد سے ہم کو خارجی اشیاء کی حرارت و برودت کا امتیاز ہوتا ہے۔ یہ حس جسم کی تمام جلد، منہ کی مخاطی جھلی حلق بلعوم حنجرہ اور ناک کے نتھنوں کے اندر ہوتی ہے اگر عصب کو براہ راست گرمی یا ٹھنڈک پہونچائی جائے تو ممکن ہے اس سے یہ متہیج ہو جائے اور تکلیف کا احساس ہو لیکن حقیقی حرارت یا برودت کی حس نہیں ہوتی۔ اس لئے ہم حرارت یا برودت کے اختتامی آلات بھی فرض کرتے ہیں۔ ان کی از روئے تشریح ہنوز تحقیق

نہیں ہوئی ہے۔ لیکن ازروئے عضویات، حرارت و برودت کے محسوس کرنے کے لئے خاص نقاط و مقامات کی تحقیق اس زمانہ کا ایک دلچسپ انکشاف ہے اگر ہتیلی یا رخسار پر پنسل سے ایک خط کھینچا جائے تو بعض نقطوں پر اچانک ٹھنڈک سی محسوس ہوگی۔ یہ ٹھنڈک کے نقطے ہوتے ہیں حرارت کے نقطوں کا پتہ چلانا اس قدر سہل نہیں ہے۔ گولڈشیدر بلکس اور ڈانیلڈسن نے جلد کی نہایت ہی دقیق تفتیش کی ہے ان کی تحقیق ہے کہ حرارت اور برودت محسوس کرنے کے نقطے جلد میں بہت کثرت سے اور ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ان نقطوں کے مابین اگر کسی گرم یا ٹھنڈی چیز سے جلد کو چھوا جائے تو حرارت و برودت کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ میکانی یا برقی ہیج سے بھی ان نقاط میں حرارت و برودت کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۲۶۔ سم ٹھنڈے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے حم حرارت کے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے۔ درمیانی بالوں کی شکل جلد ایک ٹکڑے پر بالوں کو ظاہر کرتی ہے۔

احساس حرارت و برودت حالت جلد کی مناسبت سے ہوتا ہے

ایک آرام دہ کمرہ میں ہم کو اپنے جسم کے کسی حصہ سے بھی حرارت یا برودت کا احساس نہیں ہوتا، حالانکہ اس کے مختلف حصے حرارت و برودت کے اعتبار سے مختلف حالتوں میں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ انگلیاں اور ناک دھڑ کی نسبت ٹھنڈی ہوتی ہیں، کیوں کہ یہ کپڑوں میں ڈھکا ہوا ہوتا ہے۔ اور خود دھڑ داخل فم کی نسبت ٹھنڈا ہوتا ہے۔ کسی حصہ جسم کی جو حالت (ازروئے مقیاس الحرارت) حرارت اور برودت کے اعتبار سے اس وقت رہتی ہے جب اس کو گرمی و سردی کا احساس نہیں ہوتا اس وقت اس حصہ کی حس حرارت و برودت صفر ہوتی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں، صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک عضو کے مختلف حصوں کی حالت با عتبار حرارت و برودت مختلف ہوتی ہے، بلکہ ایک ہی حصہ کی حالت لحظہ بہ لحظہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ جب کسی جلدی رقبہ کی حرارت حد صفر سے تجاوز کرتی ہے تو ہم کو

گرمی کا احساس ہوتا ہے، اور اسی طرح اس کے عکس کو قیاس کرو جس قدر حد صفر سے بعد زیادہ ہوتا ہے اور جس قدر سرعت کے ساتھ یہ تغیر واقع ہوتا ہے، اسی قدر حس بیّن و نمایاں ہوتی ہے۔ دھات میں حرارت بہت سرعت سے گذر جاتی ہے خواہ تو وہ دھات سے جلد کی طرف ہو یا جلد سے دھات کی طرف اس لئے اگر ہم کسی دھات کی شئے کو چھوئیں تو ہمیں حرارت و برودت کی نسبتہً نمایاں حس ہوگی، برخلاف کسی لکڑی کی شئے کے چھونے کے گو اس کی حالت حرارت و برودت کے اعتبار سے اس دھات کی شئے ہی کی سی کیوں نہ ہو کیونکہ اس میں سے حرارت اس قدر سرعت کے ساتھ نہیں گذرتی۔

کسی عضو کی حرارت و برودت میں دوران خون کی بنا پر بھی تغیرات پیدا ہو جاتے ہیں اگر جلد میں زیادہ خون دورکرتا ہے تو عضو گرم ہو جاتا ہے، اگر کم خون دورکرتا ہے تو عضو ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ان گیسوں اور رطب و یابس چیزوں میں حرارت و برودت کے تغیرات پیدا ہو جانے سے بھی جو عضو ان سے مماس رہتا ہے، اس کی حرارت میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ تغیر حرارت کا سبب داخلی ہے یا خارجی۔ ایک شخص ہوا میں چہل قدمی کرنے کے بعد جب کمرے میں آتا ہے تو اس کو اس میں گرمی معلوم ہوتی ہے حالانکہ یہ فی الحقیقت گرم نہیں ہوتا۔ ورزش اس کے دوران خون کو تیز کر دیتی ہے، جس سے اس کی جلد گرم ہو جاتی ہے، لیکن باہر کی کھلی ہوا فاضل حرارت کو بہت جلد سلب کر لیتی ہے۔ مگر جب وہ کمرے میں داخل ہوتا ہے تو یہاں کی بند ہوا حرارت کو نسبتہً بہت کم سلب کرتی ہے جس سے جلد گرم ہو جاتی ہے، اور خیال یہ ہوتا ہے کہ کمرے میں بہت گرمی ہے۔ اسی لئے وہ اکثر کھڑکیاں کھولتا ہے اور جھروکوں میں بیٹھتا جس میں اس کے بیمار پڑ جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے حالانکہ اگر وہ صرف دس یا پانچ منٹ ساکت و صامت ہو کر بیٹھ جائے، جس سے دوران خون معمول کے مطابق ہو جائے گا، تو اس سے یہی غرض بغیر کسی خطرے میں پڑے حاصل ہو جائے۔

حرارت و برودت کی حس ۰ء۳ س (۶۰ ف) سے کچھ چند درجوں کے

قرب وجوار میں زیادہ تیز ہو جاتی ہے۔ ان درجوں میں ۱ ؍۲ ء کی کمی بیشی کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے۔ حرارت معلوم کرنے کے لئے جلد بہت ہی ناقابل وثوق ذریعہ ہے، کیونکہ اس کی حد صفر میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لمسی حسوں کی طرح ہم حرارت و برودت کی حسوں کا مقام بھی معلوم کر سکتے ہیں، لیکن اس قدر صحت کے ساتھ نہیں۔

حس عضلی عضلہ اور وتر کی حس میں پوری طرح سے تمیز نہیں ہوتی عضلاتی اوتار میں سب سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے عضلاتی نقرس میں کل عضلہ دردناک و متالم ہو جاتا ہے۔ اور سخت قسم کے انقباض سے جیسا برقی اثر یا تشنج سے ہو جاتا ہے کل عضلہ متاثر ہوتا ہے میچیس کے نزدیک یہ بات اختیاراً اور تشریحاً پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ مینڈک کے عضلہ میں حرکی ریشوں کے علاوہ خاص قسم کے عصبی ریشے ہوتے ہیں، جن سے اس کو عضلی حس ہوتی ہے۔ اول الذکر اختتامی پلیٹوں میں ختم ہوتے ہیں، اور آخر الذکر اپنے ختم پہ ایک طرح کے جال کی سی صورت پیدا کرتے ہیں۔

عضلی حس کو بہت اہمیت دی گئی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ یہ ہم کو وزن اور دباؤ کے ادراک ہی میں مدد نہیں دیتی، بلکہ مکانی علائق اور اشیاء کے عام فہم میں بھی بہت کام کرتی ہے۔ تفتیش مکانی میں ہماری آنکھیں اور ہاتھ مکان پر سے گذرتے ہیں۔ اور عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ ہم کو اگر ہاتھوں یا آنکھوں کے اس درمیانی فاصلہ طے کرنے والی حرکت کا علم نہ ہو تو ہم دو نقطوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھ سکتے۔ مجھے بھی اس امر سے انکار نہیں ہے کہ تجربات حرکت اور ادراکات مکانی کے قائم کرنے میں بہت حصہ لیتے ہیں۔ لیکن ہنوز اس سوال کا تصفیہ نہیں ہوا کہ ان تجربات میں ہمارے عضلات کیوں کر مدد دیتے ہیں آیا خود اپنی حسوں سے یا ہماری جلد شبکیہ اور مفاصلی سطحات پر حرکت کی حس پیدا کر کے۔ میری رائے میں دوسرا نظریہ زیادہ قرین صحت ہے، اور غالباً چھٹا باب پڑھ کر متعلم کی بھی یہی رائے ہو جائے گی۔

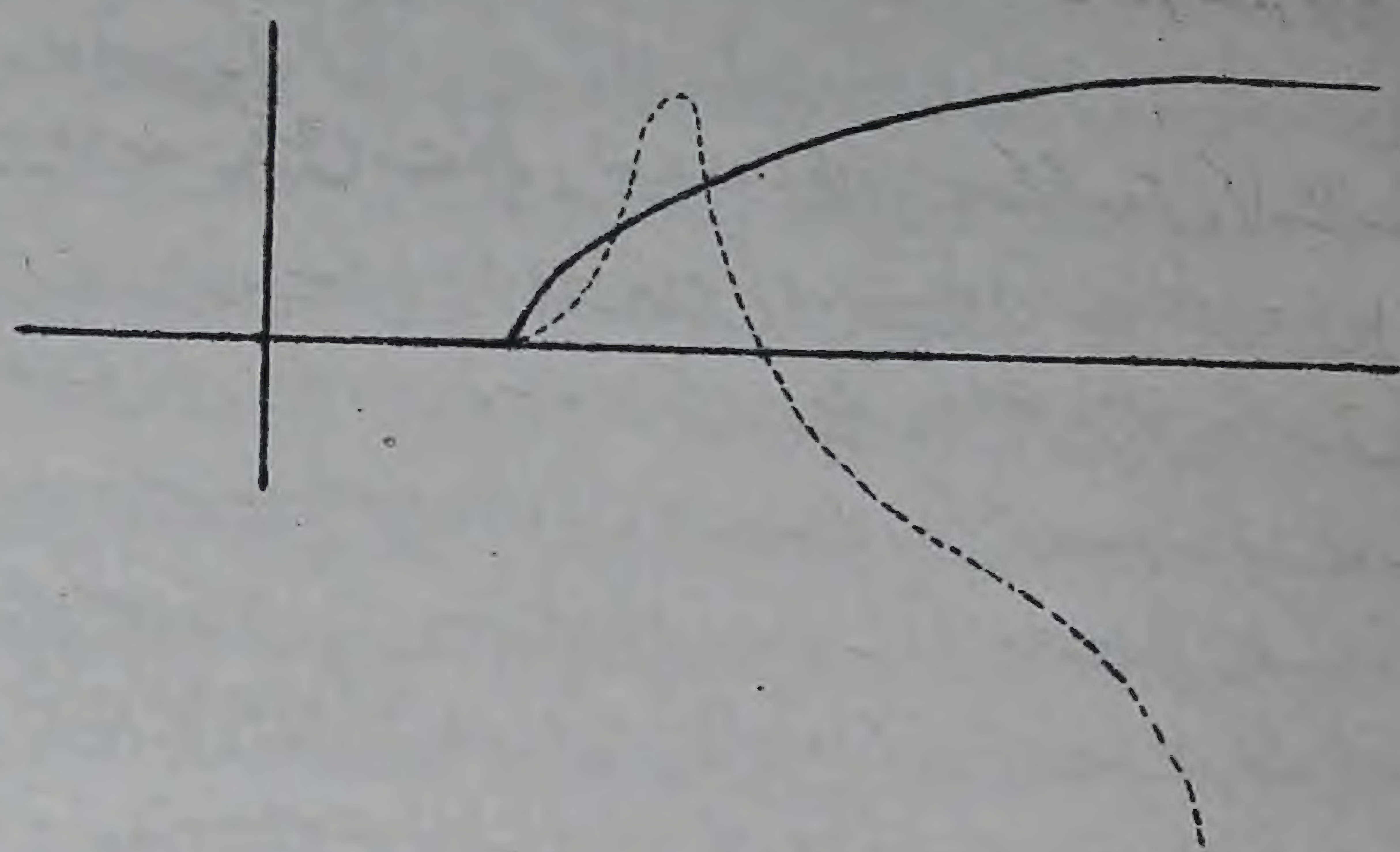
حسیت وزن جب ہم کسی شئے کے وزن کا صحیح طور پر اندازہ کرنا چاہتے ہیں

تو اگر ممکن ہوتا ہے تو ہم اس شئے کو اٹھاتے ہیں اور اس طرح عضلی حسوں کے ساتھ مفاصلی اور لمسی حسیں جمع کر لیتے ہیں۔ اس طرح سے نسبتہً بہت بہتر اندازہ ہوسکتا ہے۔

ویبر صاحب کی تحقیق ہے کہ گو ہاتھ پر اضافۂ وزن کے محسوس کرانے کے لئے موجودہ وزن پر اس کے ⅓ کے اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن وہی ہاتھ اگر فاعلانہ طور پر وزن کا اندازہ کرے تو اصل پر ۱/۴۰ کے اضافہ تک کو محسوس کرسکتا ہے۔ مرکیل صاحب نے حال ہی میں نہایت غور وخوض کے ساتھ اختبارات کئے ہیں۔ ایک شہتیر کو دوسرے شہتیر پر اس طرح آڑا رکھا کہ اس کے دونوں سروں کا وزن برابر ہوگیا اور وہ ٹھہر گیا اب اس کے ایک سرے کو ذرا سا کھسکایا جس سرے سے وزن کم ہوا اس کو انگلی سے دبا کر روکا۔ تجربہ ۲۵ گرام سے لیکر ۲۰۰۰ گرام تک کیا گیا ہے۔ ۱۰۰ گرام سے ۲۰۰۰ گرام تک اصل وزن پر ۱/۱۳ کا اضافہ محسوس ہوا لیکن یہ اس وقت جب کہ انگلی کو غیر متحرک رکھا گیا۔ جب انگلی کو حرکت دی گئی تو ۱/۱۹ تک کا اضافہ محسوس ہوا لیکن ۲۰۰ گرام سے کم اور ۲۰۰۰ گرام سے زیادہ میں قوت امتیاز کم ہوگئی۔

الم — عضویات الم تاحال ایک معمہ ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ الم کے درآئندہ اعصاب اور ان کے اختتامی آلات اور مرکز علحدہ ہوتے ہیں اور ان اعصاب کے تموجات سے یہ مرکز متاثر ہوتے ہیں، یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مرکز میں دوسرے حسی مرکزوں سے تموج آتا ہے اور جب ان کا ہیجان ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ان سے مرکز الم کی طرف تموج جاتا ہے اور الم کا باعث ہوتا ہے۔ یا یہ کہ سکتے ہیں کہ داخلی ہیجان جب ایک حد سے تجاوز کرجاتا ہے تو ایک ایسا احساس پیدا ہوتا ہے جس سے تمام مرکز متاثر ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ امر یقینی ہے کہ ہر قسم کے حس جو معمولی حالت میں ناگوار نہیں بلکہ خوشگوار ہوتے ہیں اس وقت ناگوار ہو جاتے ہیں جب ان کی شدت ایک مقرر حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ جس حساب سے خوشگواری وناگواری میں شدت حس کے تغیر سے تغیر پیدا ہوتا ہے اس کا شکل نمبر ۲۷ سے کچھ

اندازہ ہو جائے گا انتصابی خط حس اور تاثر دونوں کے باب کو ظاہر کرتا ہے۔



شکل نمبر ۲۷

اس خط سے نیچے ناگواری کا احساس ہوتا ہے۔ خط منحنی قانون ویبر کا ہے جس کو ہم شکل نمبر ۲ صفحہ ۱۰ میں دکھا آئے ہیں۔ کم از کم حس کی صورت میں تاثر مطلق نہیں ہوتا جیساکہ خط نقاط سے ظاہر ہوتا ہے ابتداً یہ شدت حس کی نسبت آہستہ بڑھتا ہے لیکن آگے چلکر اس کی رفتار شدت حس کی نسبت زیادہ ہو جاتی ہے اور قبل اس کے کہ حس انتہا کو پہونچے یہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ خوشگواری کی انتہا ہو جانے کے بعد خط نقاط فوراً نیچے کو ڈوبنے لگتا اور بہت ہی جلد انتصابی خط کو قطع کرجاتا ہے جس کے نیچے ناگوار یا المناک حالتوں کا حلقہ ہے۔ اس بات سے سب واقف ہیں کہ حد سے زیادہ شدت کی حالت میں تمام حس مولم ہوتے ہیں روشنی، آواز، بو، حتی کہ شیرنی کا ذائقہ سردی گرمی اور کل جلدی حس صرف ایک حد تک لذت بخش اور سرور آفریں ہوتے ہیں۔

کیفیت حس اس مسئلہ کو اور بھی پیچیدہ کر دیتی ہے کیونکہ بعض حسوں میں (مثلاً تلخی، ترشی، نمکیں اور بعض خوشبوئیں) خط نقاط انتصابی خط کے بہت ہی قریب سے مڑ جاتا ہے۔ جلد میں المی کیفیت بہت ہی جلد اتنی شدید ہو جاتی ہے کہ وہ مہیج کی خاص کیفیت پر بہت جلد غالب آجاتی ہے۔ گرمی، سردی اور

دباؤ اگر بہت شدید ہوں تو ہم کو ان کا امتیاز نہیں ہوتا صرف تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی کہ الم کے نقطے علیحدہ ہوتے ہیں ایک حد تک جدید اختبارات سے تائید ہوتی ہے کیونکہ بلکس اور گولڈشیڈر دونوں کی تحقیق یہ ہے کہ گرمی اور سردی کے مخصوص نقاط کی طرح سے الم کے بھی جلد میں خاص نقطے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ ایسے بھی نقطے ہوتے ہیں جن سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا الم کے اختصاصی آلات کا وجود تو ثابت ہی ہو چکا ہے لیکن بعض واقعات سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ لمسی اور المی تموجات کے دماغ تک جانے کے لئے اعصاب بھی علیحدہ ہیں حس الم کے باطل ہو جانے کی حالت میں لمس کا تو احساس ہوتا ہے لیکن ایسی شدید چٹکی سوزش یا برقی شعلہ کا جس سے کہ جسم کو کوئی نقصان نہیں پہونچتا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ایسا ہی نخاع کی بیماری یا ہپنا ٹزم کے اثر یا ایک حد تک ایتھر اور کلوروفارم کی بیہوشی سے ہو جاتا ہے۔ شف صاحب نے خرگوش کے اندر ایسی ہی کیفیت نخاع کے خاکستری مادہ کو علیحدہ کر کے سفید قفائی عمود کو باقی رکھکر پیدا کر دی تھی۔ لیکن اگر خاکستری مادہ کو باقی رکھا گیا اور قفائی سفید عمود کو جدا کیا گیا تو درد کی حسیت اور بھی زیادہ ہو گئی۔ اور ممکن ہے لمس اصلی کا احساس بالکل جاتا رہا ہو۔ ان اختبارات سے یہ بات خاصی یقین کی حد تک پہونچ جاتی ہے کہ درآئندہ تحریکات نخاع میں پہونچ کر اس کے خاکستری مادہ میں داخل ہوتی ہیں تو یہ شعوری مرکزوں تک مختلف راستوں سے پہنچتی ہیں لمس تحریکات خاکستری مادہ سے سفید ریشوں تک جلد پہونچ جاتی ہیں۔ المی تحریکات خاکستری مادہ میں چکر لگاتی رہتی ہیں۔ یہ بات ہنوز غیر متقین ہے کہ المی اور لمسی دونوں نخاع کے ایک ہی ریشوں میں آتی ہیں یا ان کے ریشے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ خاکستری جال سے عصبی تحریکات گذر تو جاتی ہیں لیکن آسانی سے نہیں گذرتیں بلکہ رکنے پر مائل ہوتی ہیں۔ درآئندہ عصب سے خفیف سی لمسی تحریک بھی جو اس تک پہنچتی ہے ممکن ہے کہ وہ اس میں تھوڑی دور تک ہی پھیل کر ہی سفید عمود کے کسی عمدہ موصل ریشے میں داخل ہو جائے اور وہاں سے دماغ کی طرف چلی جائے۔ برخلاف اس کے شدید المی حس بھی

نخاع کے خاکستری حصے میں چکر لگاتی رہتی ہے، اور نکلتی بھی ہے تو بعض اوقات اس طرح کہ بہت سے ریشوں میں داخل ہوجاتی ہے جو دماغ تک سفید عمود کے ذریعہ سے جاتے ہوں اور بدیں وجہ اس سے مبہم اور غیر متعین حس ہوتی ہو۔ یہ ایک مشہور و معروف واقعہ ہے کہ آلام کا مقام صحیح طور پر معلوم نہیں ہوتا اور جس قدر کہ یہ شدید ہوتے ہیں اسی قدر ان میں یہ نقص زیادہ ہوتا ہے جس کی متذکرۂ بالا طریق پر توجیہ ہوتی ہے۔

الم کی بناء پر مدافعت کی بھی حرکات غیر منتظم ہوتی ہیں۔ جس قدر شدید تکلیف ہوتی ہے اسی قدر شدت سے آدمی چونکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ادنیٰ حیوانات میں الم و تکلیف ہی صرف مہیج ہوسکتی ہے۔ اور ہم میں یہ خصوصیت اس حد تک محفوظ رہی ہے کہ اب بھی الم اگرچہ بہت زیادہ ممیز ردات عمل کا نہیں، مگر سب سے پرجوش ردات عمل کا ضرور باعث ہوتا ہے۔

ذائقہ، بو، بھوک، پیاس، متلی، وغیرہ کے بیان کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ کیونکہ ان میں نفسیاتی دلچسپی کی کوئی بات نہیں ہوتی۔

باب ۶

احساسات حرکت

میں ان سے علیحدہ باب میں اس لئے بحث کرتا ہوں تاکہ ان کی اہمیت قرار واقعی طور پر متعلم کے ذہن نشین ہو جائے۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ان اشیاء کے حس جو ہماری سطح حس پر حرکت کرتی ہیں

(۲) وہ حس جو ہمارے کل جسم کی نقل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں

(۱) حس حرکت سطحات یہ علمائے عضویات یہ کہتے ہیں کہ یہ حس ہم کو اسوقت تک نہیں ہو سکتے جب تک کہ نقطۂ آغاز و نقطۂ اختتام کا علیحدہ علیحدہ وقوف اور جسم متحرک کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک پہنچنے میں ایک بیّن زمانی وقفہ کا ادراک نہ ہو۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس طرح سے ہم کو بہت ہی سست و بطی حرکات کا علم ہوتا ہے میں گھڑی کی سوئی کو پہلے بارہ پر دیکھتا ہوں اور پھر چھ پر، اور یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ بارہ اور چھ کے درمیان جو فاصلہ ہے اس پر سے گذری ہے۔ سورج کو صبح کو مشرق میں دیکھتا ہوں اور شام کو مغرب میں اور اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ میرے سر پر سے گذر کر مغرب میں پہنچا ہے لیکن ہم صرف اسی شئے کے متعلق اس قسم کے استنباط کر سکتے ہیں جس کے متعلق ہم کو پہلے سے کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اور یہ بات اختباری طور پر یقینی ہے کہ ہم کو احساس حرکت بلا واسطہ اور سادہ حس کے طور ہی پر

ہوسکتا ہے۔ گھڑی کی سکنڈ کی سوئی کی حرکت کو براہ راست دیکھنے اور اس امر کے محسوس کرنے کہ اس نے اپنی جگہ بدل دی ہے حالانکہ ہماری نظر ڈائل کے کسی اور نقطہ کی طرف جمی ہوئی ہیں جو فرق ہے اس کو عرصہ ہوا کہ زرمیک نے بتایا تھا۔ پہلی صورت میں ہم کو خاص قسم کی حس ہوتی ہے جو دوسری حالت میں نہیں ہوتی۔ اگر متعلم اپنی جلد کا کوئی ایسا حصہ لے جہاں کہ اگر نقاط پرکار کے مابین ایک انچ کا فاصلہ رکھ کر چھوئیں تو ایک ہی ارتسام محسوس ہو اور پھر اگر اس مقام پر پنسل سے ۱/۱۰ انچ کے لمبے خطوط کھینچیں تو اس کو نقطہ کی حرکت کا وقوف تو اچھی طرح سے ہوگا لیکن جہت حرکت کی حس مبہم ہوگی۔ اس مقام پر حرکت کا ادراک اس علم کی بناء پر نہیں ہوتا جو موضوع کو نقطۂ آغاز حرکت و اختتام حرکت کے متعلق پہلے سے ہوتا ہے اور جن کو وہ جانتا ہے کہ یہ باعتبار مکان ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں۔ یہی حال شبکیہ کا ہے اگر کوئی شخص کسی شخص کے سامنے اپنی انگلیاں اس طرح سے لائے کہ ان کا عکس حوالی شبکیہ پر پڑے تو وہ ان کو گن کر نہیں بتا سکتا۔ یعنے شبکیہ کے جن پانچ حصوں پر ان کا عکس پڑتا ہے ان کو ذہن صاف طور پر پانچ علیحدہ علیحدہ حصے نہیں سمجھتا۔ مگر اس کے باوجود انگلیوں کی خفیف ترین حرکت نہایت واضح طور پر حرکت ہی معلوم ہوتی ہے اس کے علاوہ کچھ اور معلوم نہیں ہوتی۔ پس اس قدر یقینی ہے کہ چونکہ ہمارا حاسہ حرکت حاسہ وضع و مقام کی نسبت زیادہ ذکی ہے اس لئے یہ (یعنی حاسۂ حرکت) اس کا (یعنی حاسۂ وضع و مقام کا) نتیجہ نہیں ہوسکتا۔

ویرارٹ بعض قطعی فریب ہائے حواس کی طرف توجہ مبذول کراتا ہے جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔ اگر کوئی اور شخص آہستہ سے ہمارے پنجے یا انگلی پر خط کھینچے حالانکہ یہ ساکن ہو تو ہم کو کچھ ایسا محسوس ہوگا کہ گویا وہ شخص نقطۂ آغاز سے مخالف سمت میں حرکت کر رہا ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہم اپنی انگلی کو کسی مقرر نقطہ پر حرکت دیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ وہ نقطہ بھی حرکت کر رہا ہے اگر متعلم اپنی انگلی کو پیشانی پر رکھے اور اس کے بعد سر کو اس طرح سے حرکت دے کہ پیشانی کی جلد انگلی کے سرے کے نیچے سے گذرے تو اس کو

لازمی طور پر ایسا محسوس ہوگا کہ انگلی مخالف سمت میں حرکت کر رہی ہے اسی طرح سے انگلیوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرتے وقت جب کہ بعض انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور بعض ساکن رہتی ہیں تو جو انگلیاں ساکن رہتی ہیں ان کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ باقی انگلیوں سے فاعلانہ طور پر جدا ہو رہی ہیں۔ ویرارٹ کے نزدیک یہ مغالطے ادراک کی ایک قدیم قسم کے آثار ہیں۔ یعنی اس وقت کے جب حرکت محسوس تو ہوتی تھی لیکن بجائے شعور کے ایک جزو سے منسوب کرنے کے یہ کل شعور سے منسوب کی جاتی تھی۔ جب ہمارا ادراک پوری طرح سے ترقی کر جاتا ہے تو ہم محض شئے اور زمین کی اضافی حرکت سے تجاوز کر جاتے ہیں اور اپنے معروض کے کسی جزو سے کامل حرکت اور باقی سے کامل سکون منسوب کر سکتے ہیں۔ مثلاً دیکھتے وقت جب کل ساحت نظر حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم یا ہماری آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔ اور سامنے کی جو چیز ساحت نظر کے ساتھ متحرک نظر آتی ہے اس کو ہم ساکن سمجھتے ہیں۔ لیکن ابتداءً یہ امتیاز پوری طرح سے نہیں ہوتا۔ حرکت کی حس ہمارے تمام ساحت نظر پر پھیل کر اس کو متاثر کر دیتی ہے۔ شئے اور شبکیہ دونوں کی اضافی حرکت سے شے متحرک معلوم ہوتی ہے اور اپنی حرکت کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اب بھی جب کبھی ہمارا تمام ساحت نظر فی الواقع حرکت کرتا ہے تو سر چکرانے لگتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم بھی حرکت کر رہے ہیں۔ اور اب بھی اگر ہم اپنے سر اور آنکھوں کو اچانک جھٹکا دیں یا گردن کو تیزی کے ساتھ ادھر اُدھر پھرائیں تو ہم کو ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ گویا کل ساحت نظر متحرک ہے۔ ڈھیلوں کو پیچھے ہٹانے سے بھی یہی مغالطہ ہوتا ہے۔ ان تمام حالتوں میں ہمیں اصل حقیقت کا علم ہوتا ہے لیکن چونکہ ایسی حالتیں کم ہوتی ہیں اس لئے قدیم حس اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں۔ اسی طرح کا مغالطہ اس وقت ہوتا ہے جب چاند پر سے بادل گذرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں۔ کہ چاند ساکن ہے لیکن ہم اس کو بادلوں سے زیادہ تیزی سے چلتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم اپنی آنکھوں کو

آہستہ سے بھی حرکت دیتے ہیں اس وقت یہی قدیم حس فاتحانہ تعقل کے ماتحت موجود ہوتی ہے اگر ہم تجربہ کا بغور مطالعہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شے کی طرف ہم دیکھتے وہ اس طرح سے متحرک معلوم ہوتی ہے کہ گویا اب ہماری آنکھوں سے آکر مل جائے گی۔

لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ مفید اضافہ جی ایچ اسٹینڈر کا مضمون ہے جو حرکت کا حیوانیاتی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں اور ہر قسم کے حیوانوں کی مثالیں دیکر ثابت کرتے ہیں کہ حرکت ہی ایسی شئے ہے جس سے حیوانات نہایت آسانی کے ساتھ ایک دوسرے کی توجہ کو منعطف کرتے ہیں۔ مردہ بنجانے کی جبلت دراصل موت کی نقل نہیں ہوتی بلکہ خوف کی وجہ سے حیوان کو ایک طرح سکتہ سا ہوجاتا ہے جو کیڑوں اور دیگر مخلوق کو دشمن کی نظر سے بچا لیتا ہے بنی نوع انسان میں اس کے مماثل حالت ہوتی ہے۔ بچے جب آنکھ مچولی کھیلتے ہیں اور چھپے ہوئے بچے کے چور قریب آجاتا ہے۔ تو وہ اس طرح سے ساکت وصامت ہوجاتا ہے کہ سانس تک نہیں لیتا۔ اس کے برعکس جب کوئی شخص ہم سے فاصلہ پر ہوتا ہے اور ہم اس کو اپنی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں تو بلا کسی ارادہ کے ہاتوں کو حرکت دیتے ہیں اوپر نیچے کودتے ہیں وغیرہ جو جانور شکار پر تاک لگاتے ہیں اور جو شکاری جانوروں سے چھپتے ہیں ان دونوں کے طرز عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ عدم حرکت سے اظہار کم ہوجاتا ہے۔ جنگلوں میں اگر ہم ساکت وصامت رہیں تو گلہریاں اور پرندے فی الواقع ہم کو آکر چھوئیں۔ نقلی پرندوں اور ساکن مینڈکوں پر مکھیاں آکر بیٹھتی ہیں۔ دوسری طرف دیکھو اگر جس شئے پر ہم بیٹھے ہوں وہ اچانک حرکت کرنے لگے تو کس قدر پریشان ہو جائیں۔ اگر اچانک کوئی کیڑا ہماری جلد پر سے گذر جائے تو ہم کس قدر گھبرائیں۔ یا کوئی بلی چپ چاپ ہمارے کمرے میں آکر بالکل ہمارے قریب غرانا شروع کردے تو ہم کتنے چونک پڑیں۔ ان واقعات اور گدگدی کے اضطراری اثرات سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کی حس کتنی پرہیجان ہوتی ہے بلی کا بچہ اگر گیند کو لڑکتے ہوئے

دیکھ لیتا ہے تو پھر اس کا پیچھا کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو ارتسامات اس قدر خفیف ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کا وقوف نہیں ہو سکتا اگر وہ حرکت کرنے لگیں تو ہم ان کو فوراً محسوس کر لیتے ہیں۔ جلد پر جب تک مکھی بیٹھی رہتی ہے تو ہم کو اس کا احساس نہیں ہوتا لیکن جونہی یہ حرکت کرنے لگتی ہے فوراً ہی ہم اس کو محسوس کر لیتے ہیں ممکن ہے کہ سایہ اس قدر خفیف ہو کہ ہم کو اس کا ادراک نہ ہو سکے۔ مثلاً اگر ہم دھوپ میں آنکھ بند کر کے اس کے سامنے انگلی کو رکھیں تو ہم کو انگلی کی موجودگی کا احساس نہیں ہوتا لیکن جونہی ہم اس کو آگے پیچھے حرکت دیتے ہیں ہم کو فوراً اس کی حس ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا بصری ادراک کعبرہ دار حیوانات میں شرائط نظر کا اعادہ کر دیتا ہے۔

ہمارے اندر حوالی شبکیہ کا اصل کام پاسبانوں کا سا ہوتا ہے۔ جب روشنی کی کرنیں ان پر پڑتی ہیں تو ان پر سے شور اٹھتا ہے کہ ادھر کون جا رہا ہے اور فوراً نقطۂ اصفر کو موقع پر طلب کر لیا جاتا ہے یہی کام جلد کے اکثر حصے انگلی کے سروں کے لئے انجام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہیجیج کے لئے شئے کے اوپر سطح کا حرکت کرنا اور سطح کے اوپر شئے کا حرکت کرنا مساوی ہے۔ اشیاء کی شکل و جسامت خواہ تو آنکھوں کے ذریعہ سے معلوم کی جائے یا جلد کے ذریعہ سے مگر اس وقت ان اعضا کی حرکت مسلسل اور اضطراری ہوتی ہے۔ اس قسم کی ہر حرکت شئے کے خطوط و نقاط کو سطح پر سے گذارتی ہے اور ان کو ذہن پر ثبت کر کے توجہ کے سپرد کر دیتی ہے۔ اور اس فعلیت میں حرکات جو اس قدر زیادہ حصہ لیتی رہیں اس کی بنا پر اکثر علمائے نفسیات یہ کہنے لگے ہیں کہ عضلات بھی ادراک مکانی کے آلات ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک خارجی امتداد کا سطحی حسیت سے نہیں بلکہ عضلی حس سے علم ہوتا ہے۔ لیکن یہ لوگ اس بات کا لحاظ نہیں کرتے کہ کسی شدت کے ساتھ عضلی حرکات سطحی حسیتوں کو متہیج کرتی ہیں اور ارتسامات کا وقوف محض کس حد تک ان سطحات کی حرکت پر مبنی ہوتا ہے جن پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔

مفاصلی سطحات آلات لمس ہیں اور جب یہ متورم ہو جاتی ہیں۔ تو ان سے بہت ہی تکلیف ہوتی ہے۔ دباؤ کے علاوہ اگر کوئی حس ان سے

ہوتی ہے تو وہ ایک دوسرے پر خود ان کی حرکت کی ہوتی ہے۔ اعضا کی وضع و حالت کا ادراک اس حرکت سے زیادہ اور کسی شئے پر مبنی نہیں ہوتا۔ جن مریضوں کی ایک ٹانگ کی جلدی اور عضلی حسیں باطل ہو جاتی ہیں وہ اکثر اوقات اپنی اچھی ٹانگ سے بے حس ٹانگ کی وضع کو بتا کر یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ان کی مفاصلی حسیت بدستور ہے۔ برلن میں گولڈشیڈر نے اپنی انگلیوں بازؤں ٹانگوں کو ان کے جوڑوں پر میکانکی آلات کے ذریعہ سے انفعالی طور پر گھمایا۔ یہ آلات حرکت مرتسمہ کی رفتار اور گردش کا زاویہ بھی درج کرتے جاتے تھے گردش کی کم سے کم مقدار جو محسوس ہوئی وہ انگلی کے سوا باقی تمام جوڑوں میں ایک درجہ سے بھی کم تھی۔ اس قسم کے تغیرات کا آنکھ سے ہرگز پتہ نہیں چل سکتا۔ بجلی کے اثر سے جلد کے بےحس کرنے کا ادراک پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ نہ حرکت میں لانے والی قوت کے جو مختلف دباؤ جلد پر پڑ رہے تھے ان کا اس پر کچھ اثر ہوا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جلد کے بےحس کرنے سے جتنے دباؤ کے احساسات کم ہوئے اتنا ہی ادراک حرکت زیادہ واضح ہوا۔ لیکن جب خود عضلات کو مصنوعی طور پر بےحس کر دیا گیا تو ادراک حرکت دھندلا ہو گیا اور گردش کی مقدار کے بہت ہی زیادہ بڑھانے پر کہیں حرکت کا ادراک ہوتا تھا۔ گولڈشیڈر کے نزدیک ان تمام واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف عضلات کی سطحات ہی ان ارتسامات کا مسکن ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہمیں اعضائے جسمانی کی حرکات کا براہ راست علم ہوتا ہے۔

(ب) وہ حس جو ہمارے کل جسم کی نقل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں

ان کی دو قسمیں ہیں (۱) گردش اور احساسات نقل و انتقال۔ جس باب میں ہم نے سماعت پر بحث کی ہے اس کے آخر میں کہہ چکے ہیں کہ التیہ کا بظاہر سماعت سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ آج یہ بات قطعی طور پر پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ نیم دائری نالیاں دراصل چھٹے، حاسہ یعنے حاسۂ گردش کے آلات ہیں۔ جب اندرونی طور پر یہ حاسہ متہیج ہوتا ہے تو جس حس کا یہ باعث ہوتا ہے اس کو گھیریا

سر کا چکرانا کہتے ہیں اور بہت ہی جلد اس سے متلی کا احساس ہونے لگتا ہے داخل گوش کی بیماریوں سے سخت گھمیر پیدا ہوتی ہے۔ پرندے اور دودھ پلانے والے جانوران نالیوں کی خراش سے اس طرح گرتے پڑتے ہیں کہ اس کی بہترین توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ گرنے کے جھوٹے حسوں میں مبتلا ہیں۔ جس کی یہ اضطراری عضلی حرکات سے تلافی کرنا چاہتے ہیں اور جوان کو دوسری طرف گرا دیتی ہیں۔ کبوتر کی جھلی دار نالیوں کو برقی اثر سے متاثر کرنے سے بھی اس کے سر اور آنکھیں اسی قسم کی حرکتیں کرنے لگتے ہیں، جیسی کہ اس میں اصل گردش کے ارتسام سے پیدا ہو سکتی ہیں گو نگے اور بہرے اشخاص کا (جن میں سے اکثر کے عصب سماعت اور الیتیہ بھی اسی بیماری سے ضائع ہو جاتے ہیں جو ان کو سماعت سے معذور کرتی ہے) اکثر گردش سے سر نہیں چکراتا۔ برنجی اور مارچ نے یہ ثابت کیا ہے گردش کا آلہ کوئی بھی ہو لیکن بہر حال یہ سر کے اندر ضرور ہے۔ مارچ کے اختبارات علت دوران سے جسم کو خارج کر دیتے ہیں۔

نیم دائری نالیاں آلۂ گردش ہونے کے لئے بہت زیادہ موزوں ہیں۔ اس میں ہم کو صرف اتنا فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ جب لہر ان میں سے کسی سطح میں مڑتی ہے تو انڈ ولمف کا اضافی جمود عصب کے سرے پر دباؤ کو زیادہ کر دیتا ہے، اور اس دباؤ سے ایک تموج گھمیر کے مرکزی عضو تک جاتا ہے۔ مرکزی عضو غالباً دمیغ ہے اور اس تمام قصہ کی علت یہ معلوم ہوتی کہ انسان سیدھا رہے۔ اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اپنے جسم کی طرف متوجہ ہو تو اس کو معلوم ہوگا کہ اس کا توازن ایک لمحہ کے لئے بھی صحیح نہیں رہ سکتا ہر طرف گرنے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن عضلی انقباضات گرنے سے پہلے توازن قائم کر دیتے ہیں۔ اگرچہ اوتار رباطات مفاصل اور پاؤں کے تلووں کے ارتسامات بھی ان عضلی انقباضات کا باعث ہوتے ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ سب سے قوی سبب وہ حس ہوتی ہے جس کا باعث ابتدائی دوران سر ہوتا ہے۔

کیونکہ یہ بات اختبار اً ثابت ہو چکی ہے کہ یہ حس مذکورۂ بالا حسوں سے پہلے پیدا ہو جاتی ہے۔ جب دیمغ کی حالت درست نہیں ہوتی اور اضطراری ردعمل صحیح طور پر ہونے سے قاصر رہتا ہے تو توازن بگڑ جاتا ہے۔ دیمغ کی سوزش سے دوران سر گھمیر اور متلی کی شکایت ہو جاتی ہے۔ مریین برقی رو کے گذارنے سے دوران سر کی مختلف شکلیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس سے گمان ہوتا ہے کہ دمیغی مرکز کا براہ راست ہیج ان احساسات کا ذمہ دار ہے۔ ان جسمانی اضطراری حرکات کے علاوہ حاسۂ گردش مخالف جہت میں ڈھیلوں کو بھی حرکت دینے کا باعث ہوتا ہے بصری گھمیر کے بعض داخلی مظاہر اسی پر مبنی معلوم ہوتے ہیں مستقل گردش کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ اختتامی آلات کو صرف اس کا رکنا بڑھنا گھٹنا وغیرہ متاثر کرتا ہے۔ یہ حس تھوڑی دیر باقی رہتی ہے۔ بہت تیز چکر کھانے کے بعد تقریباً ایک منٹ کے لئے مخالف سمت میں گھومنے کا احساس ہوتا ہے جو بتدریج فنا ہو جاتا ہے۔

نقل وانتقال کی حس کے سبب کے متعلق زیادہ اختلافات ہیں۔ اس حس کا باعث نیم دائری نالیاں خیال کی جاتی ہیں۔ جب یہ اپنے تموجات کو دماغ کی طرف بھیجتی ہیں تو اس وقت یہ حس ہوتی ہے۔ جدید مختبر مسرڈی لیج کا خیال ہے کہ نقل وانتقال کی حس کا باعث سر میں نہیں ہو سکتا وہ کل جسم کو اس کا باعث قرار دیتے ہیں۔ جسم کے مختلف حصے (اوعیۂ دموی احشا وغیرہ) ایک دوسرے پر حرکت کرتے ہیں ان کے دباؤ اور رگڑ سے حرکت نقل شروع ہوتی ہے مسٹر ڈی لیج نے البتہ کو جو اس حس سے بے تعلق کر دیا ہے اس کا ہنوز کوئی قطعی ثبوت بہم نہیں پہنچا اس لئے اس بحث کو ہم ان کے نظرئے کے بیان کر دینے ہی پر ختم کرتے ہیں۔

باب ۷

دماغ کی ساخت

جینیاتی خاکہ تشریح میں دماغ کی بحث شکل حماری کی طرح سے ہے۔ جب تک کہ اس کا عام تصور نہو جائے اس وقت تک یہ بھول بھلیاں سمجھ میں نہیں آتیں۔ لیکن ذرا سا نشان مل جانے کے بعد اس کا سمجھنا چنداں دشوار نہیں ہوتا۔ یہ نشان تقابلی تشریح اور خصوصاً جینیات سے ملتا ہے۔ ریڑھ کی ہڈی والے تمام اعلیٰ حیوانات پر ایک زمانہ ایسا گذرتا ہے جس میں دماغی نخاعی محور محض ایک کھوکھلی نلکی کی طرح سے ہوتا ہے جس میں ایک طرح کی رطوبت ہوتی ہے۔ اس نلکی کا ایک سرا بڑا ہوتا ہے جس میں تین دماغی حلیمے ہوتے ہیں، جن کو آڑی سلوٹیں جدا کرتی ہیں۔ ان حلیموں کی دیواریں اکثر مقامات پر دبیز ہوتی ہیں لیکن بعض مقامات پر محض باریک رگوں کی ایک جھلی رہجاتی ہے۔ بعض مقامات پر ایسے کونے نکلے ہوتے ہیں جن سے مزید تقسیم کا پتہ چلتا ہے۔ درمیانی حلیمہ یا وسط دماغ (جو اشکال میں و ح سے ظاہر کیا گیا ہے) پر تغیر کا بہت کم اثر ہوتا ہے۔ اس کی بالائی دیواریں بڑھ کر فصوص بصری یا اجسام رباعیہ بن جاتی ہیں۔ اس کی زیریں دیواریں دماغ کے نام نہاد قدیے بن جاتے ہیں اور اس کا جوف قنطرۂ مخاطی ہو کر رہجاتا ہے شکل نمبر ۳۱ میں جوان آدمی کے وسط دماغ کی تقطیع

کی گئی ہے
سامنے اور پیچھے کے حلیموں میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ عقبی حلیمہ کی دیواروں



شکل نمبر ۳۰



شکل نمبر ۲۹



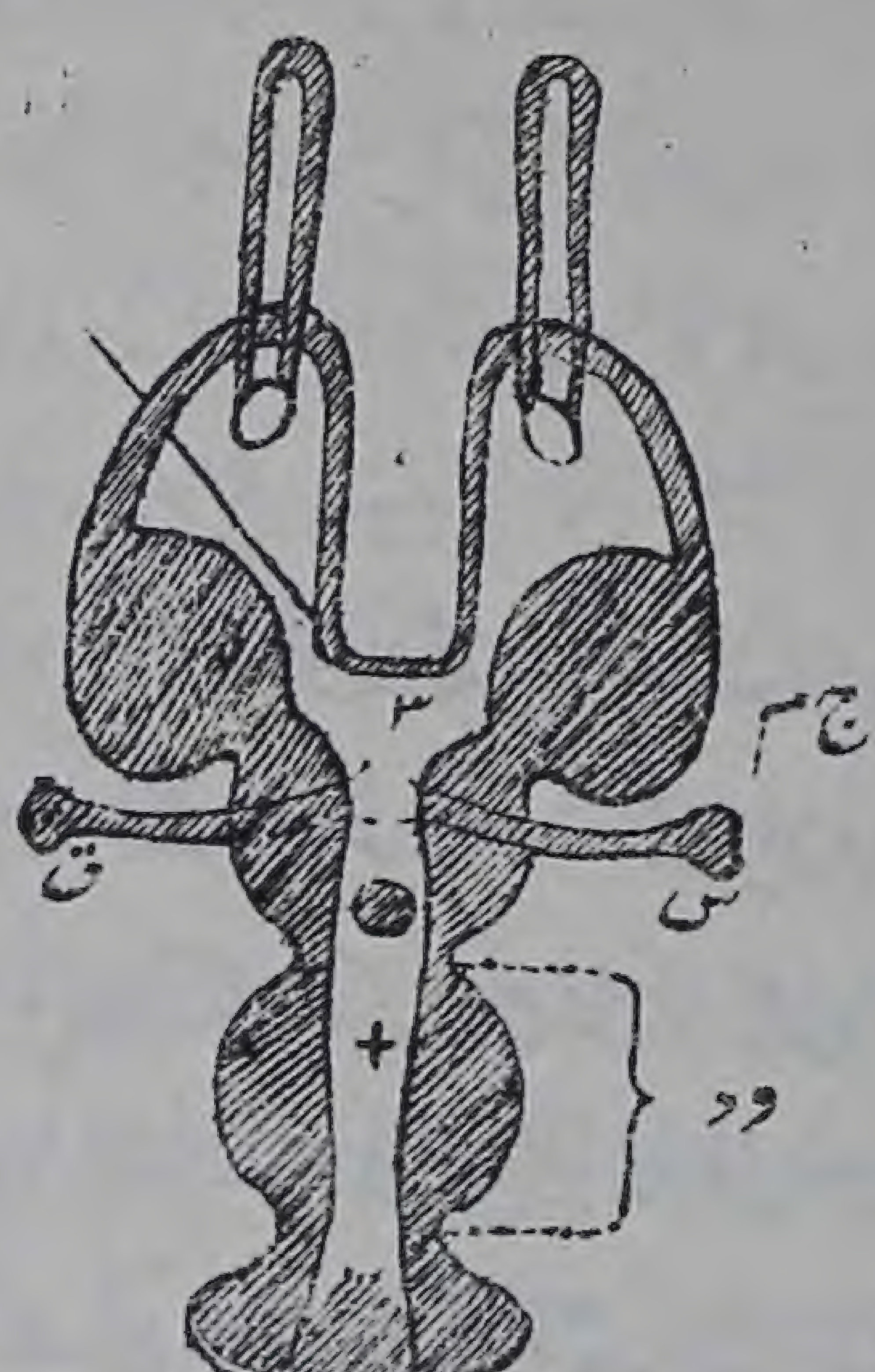
شکل نمبر ۲۸

کا اگلا حصہ دمیغ سے لے کر (جو تمام شکلوں میں د غ سے ظاہر کیا گیا ہے) پل فارولی (جو شکل نمبر ۳۳ میں پ ف ہے) بہت زیادہ دبیز ہو جاتا ہے۔ عقبی حلیمہ کے سب سے پہلے حصے دبیز ہو کر راس النخاع (ر ن) بنجاتے ہیں۔ اوپر سے اس کی دیواریں باریک ہوتے ہوتے بالکل محو ہو جاتی ہیں حتیٰ کہ اس مقام سے اگر جوف دماغ میں سلائی داخل کریں تو کسی عصبی ریشے کو ضرر نہ پہنچے گا۔ اس طرح سے جس جوف میں سلائی داخل ہوتی ہے اس کو بطن چہارم کہتے ہیں



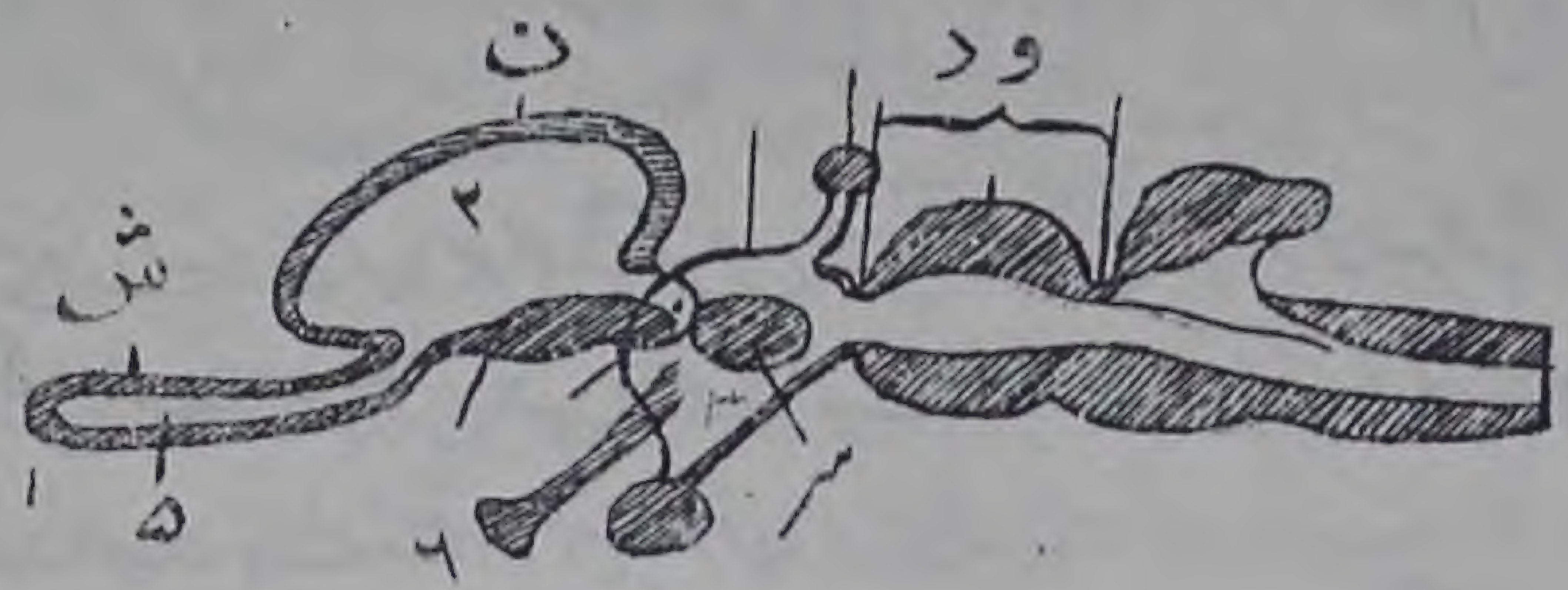
شکل نمبر ۳۱

عجز بین اجسام رباعیہ کا جبھی حصہ ہیں اق سے اوپر جو نقطہ وہ ہے قنطرہ نخاطی کا ایک حصہ ہے جول اور ودد و قدیے مکر کر ورا بنے ہیں شکل نمبر ۳۲ میں ان پر ج کی علامت لگائی گئی ہے اور (+) علامت قنطرہ نخاطی کی ہے۔



شکل نمبر ۳۲

(۴ شکل نمبر ۳۲ و ۳۳ میں) اس میں سے آگے کی طرف بھی سلائی داخل کر سکتے ہیں جو پہلے دریمغ اور پھر عصبی ریشوں کی پتلی سی چادر (صمام ویوسینس) سے قنطرۂ مخاطی تک گذر جائے گی۔ اس میں سے گذر کر سلائی کا سرا اس حصہ میں داخل ہوگا جو کبھی جبہی حلیمے کا جوف تھا۔ لیکن اس جگہ اوپر کا غلاف باریک ہوتے ہوتے محو ہوگیا ہے اور اب یہ جوف ایک عمیق گڑھے کی صورت رکھتا ہے جو اس کے اِدھر اُدھر حلیمہ کی دو دیواریں ہوتی ہیں اس کو بطن سوم کہتے ہیں (جو شکل ۳۲ و ۳۳ میں ۳ ہے) اسی تعلق کی بنا پر قنطرۂ مخاطی کو بطن چہارم کی راہ سوم کہتے ہیں حلیمہ کی دیواریں سریر بصری بنجاتی ہیں (جن کو اشکال میں س ب سے ظاہر کیا گیا ہے)



شکل نمبر ۳۳

جبہی حلیمہ میں ٹھیک سریر کے سامنے دونو طرف ایک طرح کا ابھار ہے ان میں حلیمہ کے جوف کا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور یہی اس طرف کا نصف کرہ بنجاتا ہے انسان میں اس کی دیواریں بہت دبیز ہو جاتی ہیں اور ان کی تہیں سی بنجاتی ہیں اسی اعتبار سے ان کو تلفیفات کہتے ہیں۔ یہ جہاں سے چلتے ہیں وہاں سے آگے کی طرف اتنا نہیں بڑھتے۔ جتنا کہ پیچھے کی طرف بڑھتے ہیں یعنے ان کا نمو سریر کے سامنے کی طرف زیادہ ہوتا ہے اور یہ اس کے اوپر ایک محراب سی بنا دیتے ہیں۔ اس محراب کا بالائی سرا بہت بڑا ہوتا ہے اور آخر میں سریر کے عقبی سرے سے گزر کر یہ نیچے کی جانب آگے کی طرف جھکتے ہوئے ختم ہو جاتے ہیں۔ جب انسان میں ان کا نشو و نما پایۂ تکمیل کو پہونچ جاتا ہے تو یہ دماغ کے

اور تمام حصوں کو ڈھانپ لیتے ہیں۔ ان کے جوف لطون جانبیہ پر مشتمل ہوتے ہیں جو تقطیع ہی سے اچھی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں بیان و تشریح سے اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتے۔ بطن سوئم کے سامنے کے سرے سے ان دونوں میں سلائی داخل کرسکتے ہیں اور بطن سوم کی طرح سے ان کی دیوار نیچے کی طرف بعض مقامات پر باریک ہوکر محو ہوگئی ہے جس سے ایک طرح کی درز سی بن گئی ہے اس درز میں سے ان میں عصبی ریشوں کو نقصان پہونچائے بغیر سلائی داخل کرسکتے ہیں۔ نصف کرے چونکہ اپنے نقطۂ آغاز سے آگے پیچھے داہنے بائیں بڑھتے ہیں اس لئے یہ شگاف دب کر کچھ نامعلوم سا ہوگیا ہے۔

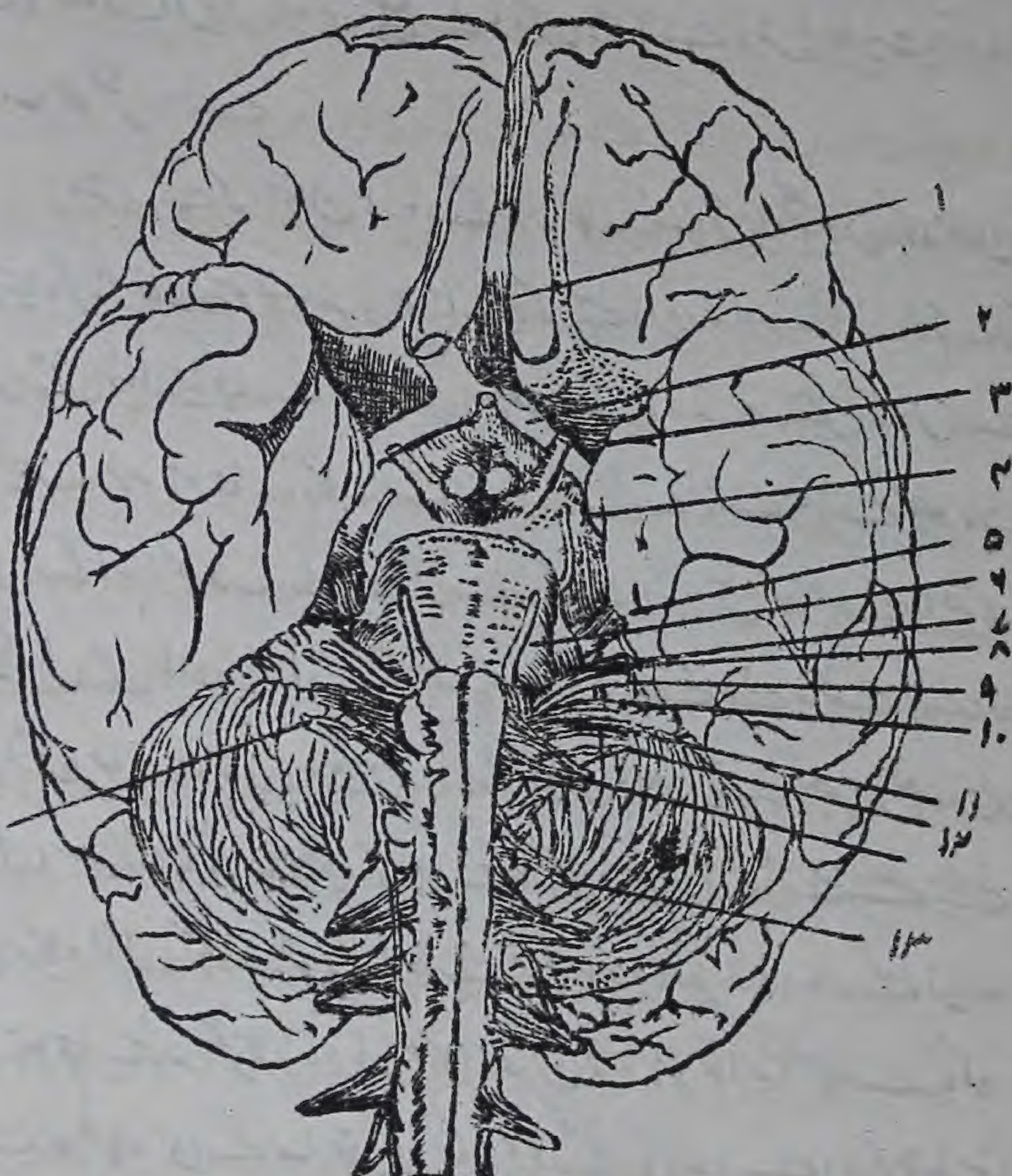
اول تو دونوں نصف کروں میں باہمی تعلق اپنی اپنی سرپردوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جنینی زندگی کے چوتھے اور پانچویں مہینے میں ان میں سرپردوں سے اوپر آڑے ریشوں کے ایک سخت نظام سے جو خط کو ایک بڑے پل کی طرح سے عبور کرتا ہے تعلق پیدا ہوتا شروع ہو جاتا ہے۔ اس کو جسم صلبی کہتے۔ یہ ریشے دونوں نصف کروں کی دیواروں میں سے گذر جاتے ہیں اور داہنی اور بائیں دونوں طرف کی تلفیفات کے مابین براہ راست تعلق قائم کردیتے ہیں جسم صلبی کے نیچے ریشوں کا اور سلسلہ قائم ہوجاتا ہے جس کو انرج کہتے ہیں۔ اس کے اور جسم صلب کے درمیان ایک خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ سرے کے بالکل سامنے جہاں سے نصف کروں کا نشو و نما شروع ہوتا ہے ایک عنقودی مجموعہ سا ہوتا ہے جس کو جسم مخطط کہتے ہیں۔ اس کی ساخت کچھ پیچیدہ ہوتی ہے اور اس کے دو بڑے حصے ہوتے ہیں، پہلے حصہ کو نواۃ عدسیہ اور دوسرے کو نواۃ رمنیہ کہتے ہیں۔ دماغ کی ساخت کی مزید تفصیلات اشکال اور ان کی شرح کے دیکھنے سے معلوم ہونگی بیان اور زبان سے ان کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ اس لئے میں اس کی تقطیع کے متعلق چند ہدایات دے کر ان عضویاتی تعلقات کو بیان کردوں گا جو اس کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں۔

بھیڑ کے دماغ کی تقطیع	دماغ کو اچھی طرح سے سمجھنے کا طریقہ یہی ہے

کہ اس کی تقطیع کی جائے۔ دودھ پلانے والے جانوروں کے دماغوں میں صرف جسامت کا فرق ہوتا ہے' اس لئے بھیڑ کے دماغ سے ہم کو انسانی دماغ کے متعلق تمام ضروری باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔ بس طالب علم کو چاہیئے کہ بھیڑ کے دماغ کی ضرور تقطیع کرے۔ تقطیع کے متعلق مکمل ہدایات تو ان کتابوں میں ملیں گی جو جسم انسانی کی تقطیع کے موضوع پر لکھی گئی ہیں مثلاً ولڈن صاحب کی عملی تشریح یا میوریل صاحب کی تقابلی تشریح اور رہنمائے تقطیع یا فوسٹر اور لین گے صاحبان کی تصنیفات عملی جماعتوں تک مندرجۂ بالا کتابیں نہیں پہونچ سکتیں ان کے فائدے کے لئے میں نے مندرجۂ ذیل تعلیقات کا اضافہ کر دیا ہے۔ تقطیع کے لئے مندرجۂ ذیل آلات کی ضرورت ہوگی (۱) ایک چھوٹی سی آری (۲) ایک نہانی (۳) ایک ہتوڑی جس کے دستہ میں ایک کانٹا بھی لگا ہو۔ یہ تینوں چیزیں بہت معمولی ہیں اور کسی آلات جراحی کے تاجر کے یہاں سے مل سکتی ہیں۔ ان کے علاوہ ایک چاقو ایک قینچی ایک چمٹی اور ایک چاندی کی سلائی کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

سب سے پہلے جمجمہ کی ٹوپی کو علحدہ کرو۔ اور آری سے دونوں عقد عظیمہ کو کاٹو۔ اس کے بعد اور دو جگہ سے اس طرح کاٹو جو پہلے شگافوں پر گذر کر عظیمہ جبہی پر زاویہ بناتے ہوئے ملیں۔ عملی کوشش سے انسان کو معلوم ہو جائے گا کہ آری سے شگاف دینے کے لئے بہترین مواقع کون سے ہیں جمجمہ کو اس طرح سے کاٹنا کہ دماغ کو گزند نہ پہونچے بہت دشوار ہے ایسے ہی موقع پر نہانی مفید ہوتی ہے' اس کے ذریعہ سے انسان ان حصوں پر اسکی ضرب لگا کر توڑ سکتا جو آری سے اچھی طرح نہیں ترشتے۔ جب جمجمہ کی ٹوپی علحدہ ہونے کے قریب ہوگی تو یہ سرکنے لگے گی۔ اب اس کو کانٹے میں پھنسا کر زور سے کھینچو۔ صرف جمجمہ کی ٹوپی نکل آئے گی اور اندر کی سطح کی جھلی جمجمہ کے قاعدے سے لپٹی رہے گی۔ یہ دماغ پر محیط ہوتی ہے اس کو ام الغلیظ کہتے ہیں اور یہ دماغ کا خارجی پردہ ہوتا ہے اس ام الغلیظ کو ارد گرد سے کاٹ کر علحدہ کرنا چاہیئے۔ اس کے علحدہ کرنے کے بعد دماغ اپنی سب سے آخری جھلی میں لپٹا ہوا نظر آئے گا' اس جھلی

کو ام الخفیف کہتے ہیں۔ اس میں سے بہت سے اوعیۂ دموی
نظر آئیں گے جن کی شاخیں دماغ کے اندر چلی گئی ہیں۔
ام الخفیف سے دماغ کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ علٰحدہ کرنا
چاہیئے۔ عموماً بہتر یہ ہوتا ہے کہ سامنے کے سرے سے تقطیع شروع کی
جائے اور بتدریج پچھلے حصوں کی طرف بڑھا جائے فصوص شامہ کے
پھٹ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے ان کو نہایت احتیاط کے ساتھ ان
گڑھوں سے نکالا جائے جو جمجمہ کے قاعدہ میں ہوتے ہیں اور جن سے
یہ ان شاخوں کے ذریعہ سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں جو ان سے
ناک کے جوف کی طرف جاتی ہیں۔ اس کے لئے بہتر ہے ایک



شکل نمبر ۳۴
انسانی دماغ کی شکل ہے جس میں کہ اس کے اعصاب پر ہندسے لگا دیئے گئے ہیں (۱) شامہ
(۲) باصرہ (۳) بصری حرکی (۴) بدوری (۵) سہ روئی (۶) مُبعّدی (۷) وجہی (۸) سمعی
(۹) لسانی بلعومی (۱۰) معدی (۱۱) شوکی اضافی (۱۲) تحت لسانی (۱۳) عنقی اول۔

مڑا ہوا چھوٹا سا کند آلہ ہو۔ اس کے بعد دماغ اعصاب بصری میں جکڑا ہوتا ہے۔ ان کو قطع کرنا چاہیئے تقاطع بصری کے قریب اس کا قطع کرنا سب سے زیادہ سہل ہوتا ہے۔ اس کے بعد غدۂ نخامیہ آتا ہے جس کو اپنی جگہ پر چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ یہ ایک گردن نما شے سے جس کو قمع کہتے ہیں بطن سوم کے جوف سے جڑا ہوتا ہے اس کا کوئی خاص فعل ہنوز تحقیق نہیں ہوا۔ غالباً یہ ایک ابتدائی قسم کا عضو ہے۔ اور اعصاب (جن کی تفصیل بیان کرنا چنداں ضروری نہیں) کو بھی یکے بعد دیگرے کاٹنا چاہیئے۔ دماغ انسانی میں ان اعصاب کا مقام شکل نمبر ۲۴ میں دکھلایا گیا ہے۔ ان اعصاب کے قطع کر دینے اور ام الغلیظ کے اس حصّے کے دور کر دینے سے جو نصف کروں اور دمیغ کے مابین ہوتا ہے، دماغ نہایت آسانی کے ساتھ نکل آتا ہے۔

بہتر یہ ہے کہ امتحان تازہ بھیجے کا کیا جائے۔ اگر چند بھیجوں کو امتحان کے لئے تیار کرنا مقصود ہو تو بہتر یہ ہوتا ہے کہ پہلے ان کو لورائڈ آف زنک کے محلول میں ڈال دیا جائے۔ اس میں یہ دو ہفتہ تک تیرتے رہیں۔ اس سے ام الخفیف نرم ہو جائے گا۔ اب اس کے بڑے بڑے ٹکڑے چھوٹ جائیں گے ام الخفیف کے دور کر دینے کے بعد اگر اس کو معمولی طاقت کے الکوہل میں ڈال دیا جائے تو پھر ایک عرصہ کے لئے یہ سخت لچکدار اور بالکل اصلی حالت میں باقی رہ سکے گا ہاں البتہ ایک تغیر واقع ہو جائے گا کہ اس سب کا رنگ سفید ہو جائے گا کلورائیڈ میں ڈالنے سے پہلے معمولی رکاوٹوں کو دور کر دینا چاہیئے تاکہ دوا کا اثر زیادہ سے زیادہ سطح پر ہو جائے۔ اگر تازہ دماغ کا امتحان کرنا ہو تو ام الخفیف کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ چھوٹی چاقو اور قینچی کی مدد سے دور کرنا چاہیئے دمیغ اور نصف کروں اور دمیغ اور اس اجتماع کے درمیانی رقبوں پر شفاف جھلی کے نشانات ملیں گے۔

اب اس کے حصوں کا ترتیب وار مطالعہ ہو سکتا ہے تلیفیفات

ادعیۂ دموی اور اعصاب کے لئے اس موضوع کی مخصوص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

اولاً اگر اوپر سے انشقاق مستطیلی کو درمیان میں رکھ کر نصف کروں پر نظر ڈالی جائے تو یہ کچھ تو دماغ کو (جس میں بجد باریک جھریاں ہیں) ڈھانپے ہوئے نظر آینگے جوان کے پیچھے سے ابھر کر تقریباً تمام راس النخاع کو ڈھانپ لیتا ہے نصف کروں کے علیحدہ کرنے کے بعد سفید چمکدار جسم صلب ان کی سطح سے تقریباً نصف انچ نیچے نکل آتا ہے۔ دماغ کے درمیان سے دو حصے نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس کے درمیان میں ایک طرح کی بلندی ہوتی ہے۔

دماغ پر اگر نیچے سے نظر ڈالی جائے تو شگاف طولانی یہاں بھی سامنے وسط میں نظر آئے گا۔ اس کے ادھر ادھر شامہ کے فصین ہونگے جو انسان کے فصین سے بہت زیادہ بڑے ہوتے ہیں۔ تقاطع بصری اور قمع ان کے ٹھیک نیچے واقع ہیں۔ ان کے پیچھے جسم ابیض ہوتا ~~ہے تقریباً~~ یہ انسان میں دوہرا ہوتا اور اس کا صحیح فعل ہنوز غیر متحقق ہے۔ اس کے بعد سدیے نظر آتے ہیں۔ یہ پل کے اوپر آکر اس طرح سے مل جاتے ہیں کہ گویا ریشوں کو پل کی طرف واپس لاتے ہیں اس کے بعد پل آتا ہے۔ بھیڑ میں یہ انسان کی نسبت بہت کم نمایاں ہوتا ہے آخر میں راس النخاع ہے یہ چوڑا چپٹا انسان کے راس النخاع سے نسبتہً بڑا ہوتا ہے پل کالر کی شکل کا ہوتا ہے جو دماغ کے دونوں حصوں کو باہم ملاتا اور راس النخاع کے گرد حلقہ کرتا ہے جس کے ریشے قبل اس کہ کالر کے نیچے سے نکلیں پہلے ہی سے دو حصوں میں منقسم ہو کر دو قلادہ بن جاتے ہیں۔ ان کے داخلی تعلقات اتنے پیچیدہ نہیں ہیں جتنا کہ ان کے بیان سے خیال ہوتا ہے۔

اب دماغ کو آگے کی طرف کر دو، اور ام الخفیف کی عروقی جھلی کو (جو کہ بطن چہارم میں ہوتی ہے) نکال لو اس طرح سے راس النخاع کی

بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ بطن چہارم ایک مثلث شکل کا عمق ہے جس کا عقبی حصہ قلم الکتابت کہلاتا ہے یہاں تک ایک نہایت ہی باریک سلائی نخاع کی مرکزی نالی میں گذار سکتے ہیں۔ بطن کی بغلی حد کے دونوں جانب جسم مسکن یا عمود ہوتا ہے۔ یہ دماغ کی طرف چلا جاتا ہے جہاں کہ یہ اس کا ادنیٰ یا عقبی قدیسہ بن جاتا ہے۔ نخاع کے عقبی عمود مڑکر اور قلم الکتابت کو ساتھ لیتے ہوے راس النخاع میں چلے جاتے ہیں جہاں کہ یہ مجموعۂ لطیف کہلاتے ہیں۔ اولاً تو ان کو جوڑے مسکن اجسام سے



شکل نمبر ۳۵

بطن چہارم وغیرہ ۳ بطن سوم۔ ۴ بطن چہارم ق دماغ کے جبہی قدیسے
ح س جسم مسکن م ل مجموعہ لطیف ۱ ر اجسام رباعیہ۔

ایک خفیف غددول کا مجموعہ جدا کرتا ہے لیکن قدا گا یہ نہیں رہتا بلکہ باریک ریشے مل کر بظاہر ایک بٹی ہوئی رسی کی سی شکل اختیار کر کے نامعلوم ہو جاتے ہیں۔

اب اس التحاع کی داخلی سطح اور قدامی مخروطوں کو دیکھو ان کی شکل دو گول رسیوں کی سی ہے اور وسطی مجموعۂ عذات کے ایک اس جانب واقع ہے اور دوسرا دوسری جانب۔ مخروطوں کے بالائی حصہ پر پل فارولی گذرتا ہے۔ یہ کالر کی طرح سے ایک چپٹی سی نسے ہوتی ہے جو ان پر محیط ہوتی ہے اور دونوں طرف سے دمیغ میں چلی جاتی ہے جہاں کہ اس سے وسطی قدیمے بن جاتے ہیں۔ پل کے وسط میں خفیف عمق ہے اور اس کے زیریں سرے پہ ایک ذوزنخاں ہے۔ یہ ایسے ریشوں کا بنا ہوا ہے جو بجائے اس کے کہ مخروط کے گرد حلقہ کریں اس کے برابر سے گذر جاتے ہیں۔ یہ انسان کے دماغ میں نظر نہیں آتا۔ اجسام زیتونی راس التحاع پر خفیف خفیف ابھار سے ہوتے ہیں۔ یہ ذوزنخاں کے نیچے اور مخروطوں کے پہلو میں ہوتے ہیں۔

اب دمیغ کے قدیموں کو اس مقام پر سے قطع کرو جہاں سے کہ یہ اس عضو میں داخل ہوتے ہیں۔ ان کے کٹنے سے صرف ایک سطح خالی ہوتی ہے اگرچہ یہ تین طرف کے عصبی ریشوں سے مل کر بنتے ہیں۔ ان کے عقبی اور درمیانی حصوں کو تو ہم دیکھ چکے ہیں۔ بالائی قدیمے اجسام رباعیہ کی طرف چلے جاتے ہیں۔ عصبی ریشوں کی وہ باریک جھلی جو ان کے درمیان اور ان کے سلسلہ میں ہوتی ہے اس کو صمام دیوسنیس کہتے ہیں۔ یہ اس نالی کے ایک حصہ کو ڈھانپنے ہوئے ہوتی ہے جو بطن چہارم سے بطن سوئم کی طرف جاتی ہے۔ دمیغ کو تو علیحدہ کر چکے ہیں۔ اب اس کا امتحان کرو اور اس کے اس طرح سے ٹکڑے کرو جس سے سفید اور خاکستری مادہ کی وہ خاص تقسیم ظاہر ہو جائے جس کو کتب درسیہ میں شجر حیات کہتے ہیں۔

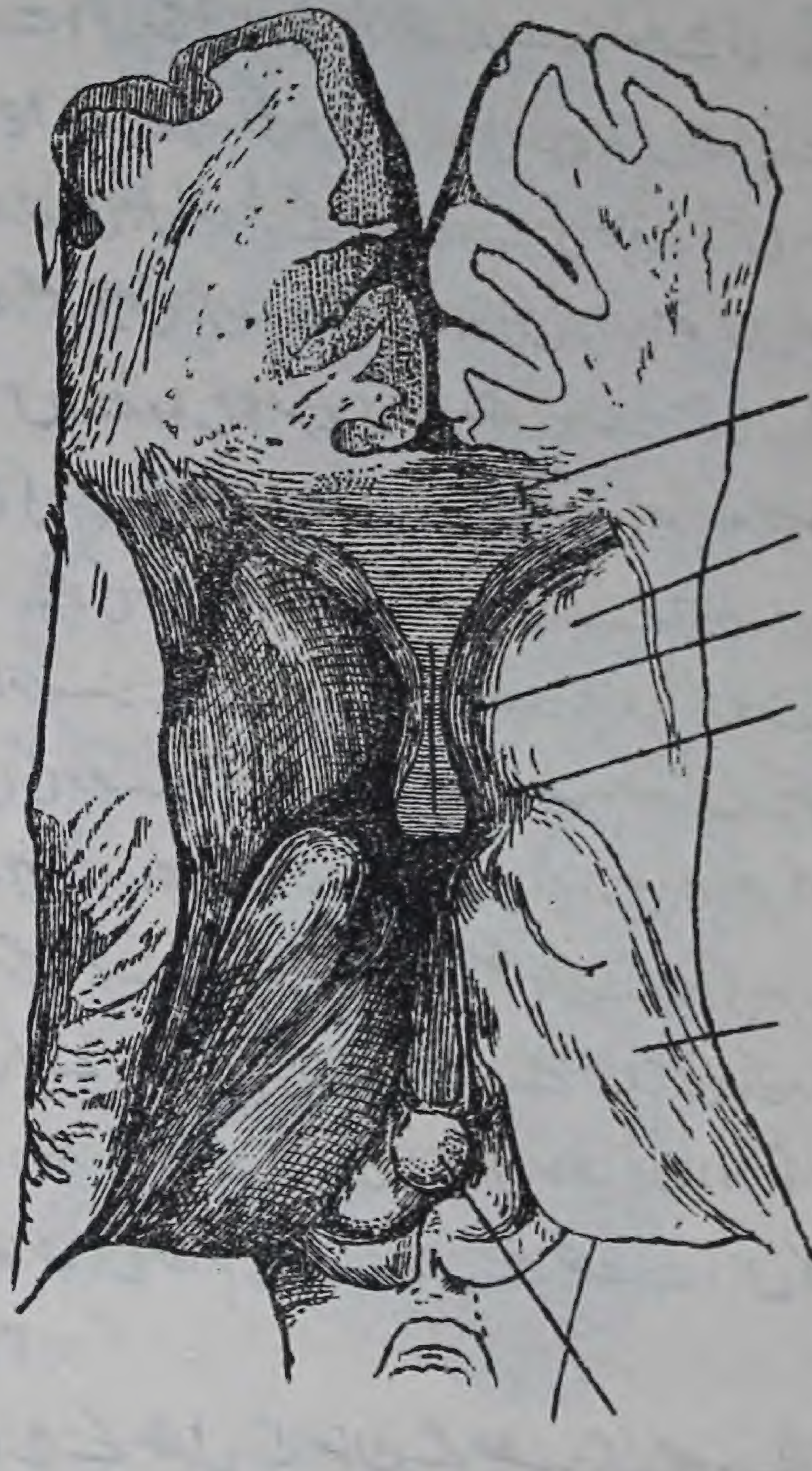
اب نصف کرہ کے عقبی سرے کو اس طرح جھکاؤ کہ اجسام رباعیہ نظر کے سامنے آجائیں اور غدۂ صنوبریہ کو دیکھو جو ایک چھوٹا سا عضو ہے اور غالباً غدۂ مستدیرہ کی طرح سے دودھ پلانے سے پہلے کی حالت کے آثار میں سے ہے۔ اب جسم صلب کا گول عصبی سرا نظر آئے گا جو اس جگہ ایک

نصف کرے سے دوسرے نصف کرے کی طرف جاتا ہے اس کو ادر کبھی موڑو
جس سے راس النخاع وغیرہ جتنا ہو سکے نیچے کو لٹک جائیں اور اس سرے
سے زیرین سطح کا مطالعہ کرو۔ یہ پیچھے کی طرف سے تو چوڑی ہے لیکن
جوں جوں آگے بڑھتی ہے تنگ ہوتی جاتی ہے تاآنکہ انرج سے
مل جاتی ہے۔ اس عضو کی بالائی شلخ سریر بصری کے سامنے نیچے کو چلی
جاتی ہے۔ جو اس مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سریر پر سایہ کر رہا ہے
اور بطن سوئم ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ انرج کے حواشی
پیچھے کی طرف جاتے وقت جسم صلب کے حواشی کی نسبت پہلو پر
سے زیادہ مڑ جاتے ہیں۔ اجسام مسننہ کے نام سے بغلی بطون میں
داخل ہو جاتے ہیں جن کا کہ پھر ذکر آئے گا۔

ان بطون کے سمجھنے کے لئے اچھے خاصے نقشہ نویسانہ ذہن کی
ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ہاتھ اور آنکھ دونوں کی مدد سے ان کے
سمجھنے کی کوشش کیجائے تب بھی ان کا سمجھنا آسان نہیں۔ اس لئے یوں
ان کے سمجھانے کی کوشش بے سود ہے ان کے متعلق ایک بات
یاد رکھنی بہت ضروری ہے اور وہ یہ کہ بغلی بطون قدامی آبلہ کے اصل جوف
کی شاخیں ہیں اور چونکہ نصف کروں کی دیواروں میں ایک بہت
بڑا شگاف پیدا ہو جاتا ہے اس لئے ان کا تعلق باہر سے صرف
ایک درز کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو درانتی کی شکل کی اور کچھ اندر کو
لپٹی ہوئی سی ہوتی ہے۔

غالباً طالب علم دماغ کے حصوں کے تعلق کا مختلف طریق پر امتحان کریگا
لیکن اگر وہ ہر حالت میں ابتدا اس طرح سے کرے کہ نصف کروں سے
انتصاباً پتلے پتلے ٹکڑے جسم صلب تک کاٹتا چلا جائے اور ان ٹکڑوں کی
سطح پر سفید و خاکستری مادہ کی تقسیم کا بغور مطالعہ کرے تو انھیں میں کوئی
نام نہاد مرکزی بیضہ ہوگا۔ اس کے بعد اسی طرح سے جسم صلب کے
برابر سے آڑے ٹکڑے کاٹے یہاں تک کہ یہ حصہ ختم ہو جائے اور

اب کاٹ کے نصف کروں کی طرف کے حاشیہ کو کھینچے۔ اس طرح سے
اس کو ایک جوف نظر آئے گا جو بطن ہے اور اب اگر نصف کروں کی چھت
کو جدا کر دے تو یہ اور اچھی طرح سے نظر کے سامنے آ جائیگا۔ اس کی سطح پر
سب سے نمایاں چیز جو نظر آئے گی وہ جسم مخطط کے نواۃ رسنیہ ہوں گے ۔



شکل نمبر ۳۶

اب جسم صلب کو اس کے زیریں سرے کی طرف سے عرضاً تراشو اور
اس کے قدامی حصہ کو آگے کی طرف اور ادھر ادھر جھکا دیکھی سراجس کا کوئی کام

نہیں ہے۔ نیچے کی طرف چکر کھاتا ہوا انس ج سے مل جاتا ہے۔ بالائی حصہ بھی انس ج سے ملتا ہے لیکن خط وسطی کے برابر آکر ملتا۔ جس مقام پر یہ انس ج سے ملتا ہے وہاں ایک تکونی شکل کی باریک سی جھلی جس کا نام فاصل لامع ہے جو ایک جسم کو دوسرے جسم سے ملا دیتی ہے اور بغلی بطنوں کے ملحقہ حصّہ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اگر ضرورت ہو تو فاصل لامع کو توڑ دو اس طرح سے انس ج کی بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ یہ پچھلی طرف سے تو چوڑی ہے اور اگلی طرف سے پتلی ہے۔ جس مقام پر سے یہ پتلی ہے وہاں عماد قدامی بطن سوئم کے سامنے نیچے کی طرف دھنس جاتے ہیں اور آخر کار جسم ابیض میں سے گذر جاتے ہیں۔ ان ستونوں کو ہٹا کر پیچھے کر دو۔ اس سے دماغ کا سریری حصہ نظر کے سامنے آجائے گا اور اب انس ج کی زیرین سطح کا مطالعہ کرو۔ عقبی ستون جو باہم منحرف ہیں پیچھے اور نیچے کی طرف اور پھر تنگے کی طرف جاتے ہیں۔ ان کے تیز سرول کے اجسام سننہ بنجاتے ہیں۔ اجسام سننہ ہی اس تسگاف کو پر کرتے ہیں جس کی وجہ سے بطن کھلا ہوتا ہے۔ اجسام سننہ کے پیچھے کچھ نیم اسطوانی حاشیے سے ہیں اور اس کے متوازی بطن کی دیوار میں جھریاں ہیں اگر اف ج اور جسم صلب جو داہنی بائیں طرف بالکل ایک رسی کی طرح ہوتے اور نصف کرے سریر کو ہر طرف سے گھیر لیتے تو جسم مسنن کے دو پہلو نصف کری بطن کی دیوار کے شگاف کا بالائی یا قدامی حاشیہ ہوتا اور جسم مخطط کا زیرین حاشیہ جس مقام پر کہ سریر میں سے نکلتا ہے اس کا زیریں حاشیہ ہوتا۔

انس ج کے مقابل کے ستون کے عقب میں چھوٹے چھوٹے مخروطی حصے ہوتے ہیں ان کے اور سریر کے مابین جسم مو نورہ واقع ہے جس میں سے ادعیہ وغیرہ کا جال وسطی بطون سے بغلی بطون میں جاتا ہے۔

ملتقائے وسطی کو دیکھو۔ یہ ایک دبیز سا حصّہ ہے اور دونوں سریروں کو بالکل اس طرح سے کہ جسم صلب اور انس ج منصف

کردں کو ملاتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں جنینی حالت کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔
ملتقائے قدامی کو بھی تلاش کرو۔ یہ ا ز ر ج کے بغلی ستونوں کے بالکل
سامنے سے گذرتا ہے۔ خلفی ملتقی اپنے مقابل کی شاخوں کے ساتھ سریہ
کے برابر اور غدۂ صنوبریہ کے نیچے واقع ہے۔

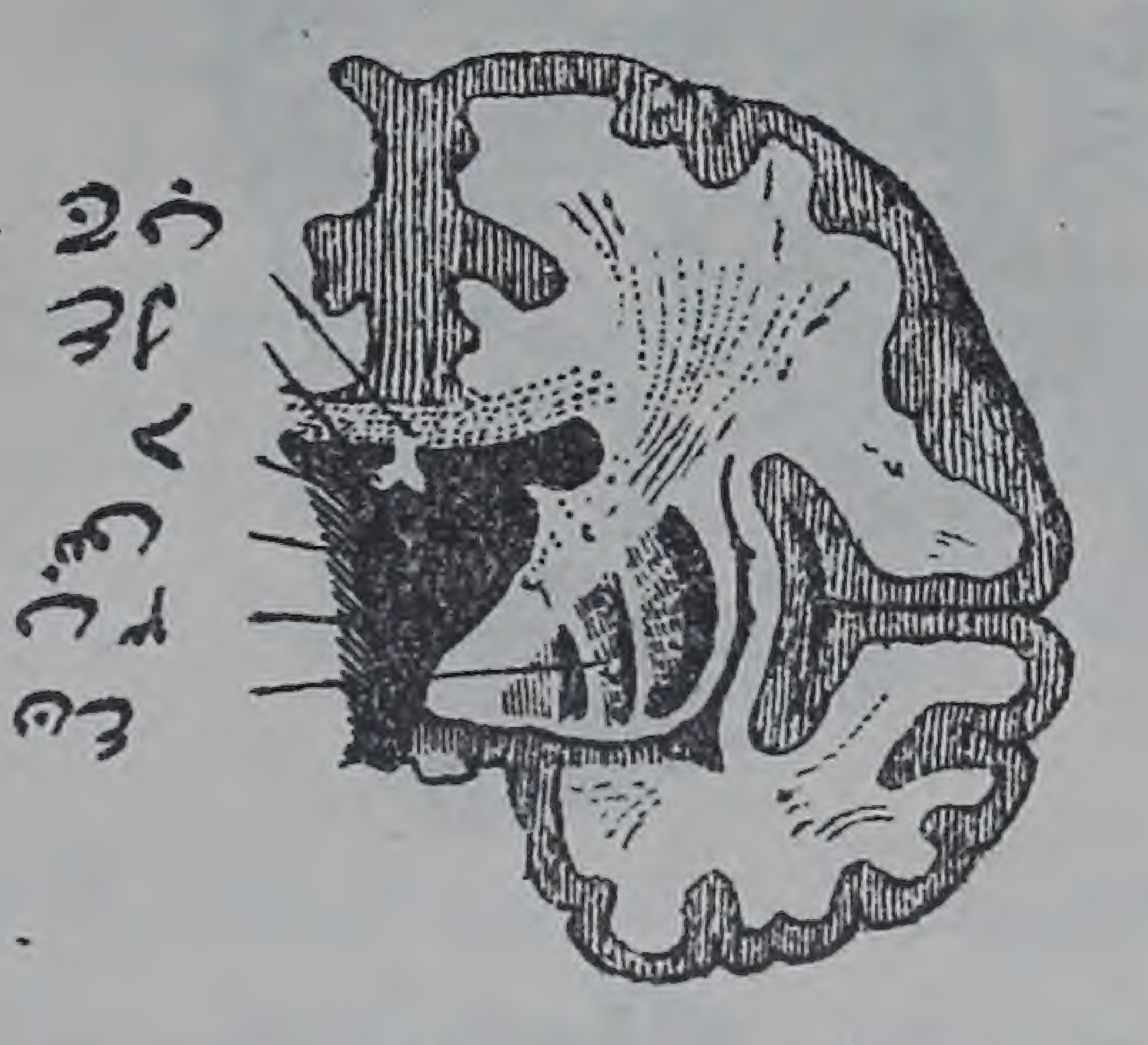


شکل نمبر ۳۷۔ دماغ انسانی کی وسطی تقطیع جو نصف کردں کے نیچے سے
کی گئی ہے۔ س ں سریہ ۲ سا اجسام رباعیہ د ب ۳ بطن سوم۔ ع ب
عصب البصری۔ م وسطی ملتقی ف ۱۲ دا زج ق قمع غ غدۂ نخامیہ ش شجر حیات۔

درمیانی حصہ میں تم کو بطن سوئم کی مقابل کی باریک سی دیوار کو تلاش کرنا چاہئے۔ اس کی شاخیں نیچے کی طرف قمع میں چلی گئی ہیں۔

ایک نصف کرے کے عقبی سرے کو یا تو پلٹ دو اور کاٹ ڈالو۔ اس ترکیب سے تم کو بصری قطعات اچھی طرح سے نظر آجائیں گے جو سریم کے زیریں کونے میں واقع ہیں۔ یہ اجسام رگبیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جو بھیڑ کی نسبت انسان میں بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں تاہم ان کے زیریں حصے بصری قطعہ کے حاشیہ اور خصیتین کے درمیان نظر آجاتے ہیں۔

دماغ کے بڑے اور ممتاز حصوں پر ایک اجمالی نظر ڈالی جاچکی اس کے سمجھنے کے لئے ایسی مستطیلی تقطیع بہت زیادہ مفید ہوتی ہے جیسی کہ شکل نمبر ۲۳ میں کی گئی ہے۔ مگر متعلم کو تازہ بھیجے کی آڑی تقطیع ہی کرنی چاہیئے۔ اول تو قدیموں اور عاجزات کے درمیان اور دوسرے جسم ابیض کے سامنے نصف کے وسط سے تقطیع کرنا بہت مفید ہوتا ہے۔ آخری تقطیع سے جسم مخطط کے نواۃ عدسیہ اور درج داخلی نظر آئیں گے (دیکھو شکل نمبر ۳۰)



شکل نمبر ۳۰۔ داہنے نصف کرے کے درمیان سے آڑی تقطیع ج ب جسم صلب ع ا عماد ا ن ج د درج داخلی ب بطن سوم ن ع نواۃ عدسیہ۔

اس تمام بیان کے باوجود بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ نوآموز کے لئے دماغ کی ساخت کا سمجھنا دشوار ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان اس کی بحث کو بار بار پڑھے اور بھولے اور پھر یاد کرے تب کہیں جا کر یہ ذہن میں پوری طرح جاگزیں ہو سکتی ہے۔

باب ۸

افعال دماغ

نظام عصبی کا عام تصور اگر میں کسی درخت کی جڑ کاٹنے لگوں تو اس کی شاخوں پر میرے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کی پتیاں ہوا میں اسی طرح سے لہراتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹنا چاہوں تو اس زیادتی کے جواب میں اس کے باقی جسم سے فی الفور اضطراب و مدافعت کی حرکات سرزد ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظام عصبی ہوتا ہے اور درخت کے نہیں ہوتا۔ اور نظام عصبی کا فعل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصّوں میں ایک باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ اعصاب ور آور پر جب کوئی طبیعی مہیج عمل کرتا ہے، اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ کاٹنے والا کلہاڑا، یا اس قدر لطیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں تو یہ اس ہیجان کو عصبی مراکز تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکزوں میں جو ہل چل پیدا ہو جاتی ہے وہ وہیں پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اعصاب برآور کے ذریعہ سے نکل کر اسی حرکات کا باعث ہوتی ہے۔ جو حیوان اور مہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں ان حرکات کی ایک عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیوان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ مضر مہیج کو دفع کرتی اور مفید کی ممد و معاون ہوتی ہیں۔

اور اگر ایسا ہو کہ مہیج بطور خود مفید یا مضر کچھ بھی نہ ہو بلکہ کسی ایسے بعید واقعہ کی خبر دیتا ہو۔ جو عملی طور پر حیوان کے لئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اسی واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں اگر یہ خطرناک ہے تو اس کے خطرات کے دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور اگر مفید ہے تو ان فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک معمولی مثال لو فرض کرو اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی میں گارڈ کی آواز سنتا ہوں "بیٹھ جاؤ! بیٹھ جاؤ! گاڑی جاتی ہے" تو پہلی بار تو میرا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور پھر زور زور سے دھڑکنے لگتا ہے اور میری ٹانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں جو میرے صماخ گوش سے ٹکراتی ہیں اپنی حرکات کو تیز کر دیتی ہیں۔ اگر میں دوڑتے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی حس ہاتھوں کو اس سمت میں حرکت دیتی ہے جس سمت میں کہ میں گرتا ہوں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میرا جسم اچانک دھکے کے صدمہ سے ایک حد تک بچ جاتا ہے۔ اگر میری آنکھ میں کوئلے کا ذرہ گر جاتا ہے تو اس کے پپوٹے جلد جلد بند ہوتے ہیں اور بہت سے آنسو نکل کر اس کو باہر نکال دینا چاہتے ہیں۔

لیکن حسی مہیج کے یہ تین جوابات بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا اور آنسوؤں کا بہنا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی بے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کی غیر ارادی حرکات کو اضطراری افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے صدمہ کو روکنا چاہتی ہے اس کو بھی اضطراری کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اس قدر جلد ہوتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ بالا افعال سے کم از خود ہوتی ہے کیونکہ انسان کوشش سے اس کو نسبتاً زیادہ اچھی طرح سے کرنا سیکھ سکتا ہے یا اگر کوشش کرے تو اس کو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مساوی دخل ہوتا ہے ان کو نیم اضطراری کہا گیا ہے۔ برخلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی جبلی عنصر نہیں پایا جاتا یہ محض تربیت کا نتیجہ ہے اس سے پہلے حصول غایت کا شعور اور ارادہ کا ایک واضح فرمان ہوتا ہے۔ یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطراری اور ارادی افعال رفتہ رفتہ باہم مل جاتے ہیں۔ کیونکہ

ان کے مابین ایسے افعال کی کڑی ہوتی ہے جو اکثر از خود ہوتے ہیں لیکن جن کو شعور ارادی سے متغیر بھی کیا جا سکتا ہے۔

مینڈک کے عصبی مرکز۔ آئیے اب ذرا غور سے دیکھیں کہ دراصل دماغ میں ہوتا کیا ہے اس کی تحقیق کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ کسی ادنی جانور مثلاً مینڈک کو لیا جائے اور عمل تقطیع سے اس کے مختلف عصبی مرکزوں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے۔ مینڈک کے عصبی مرکزوں کا نقشہ ذیل میں دیدیا گیا ہے اس لیئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے میں یہ بیان کروں گا کہ مختلف مینڈکوں کی اس وقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ کے آگے کے حصے معمولی = طا لبعلمانہ طریق پر نکال دیئے جاتے ہیں۔ یعنی عمل کے خالص رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا۔

اگر ہم مینڈک کے نظام عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں، یعنی کھوپڑی کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور راس نخاع کے مابین شگاف دیں جس سے کہ دماغ کا باقی تمام جسم سے تعلق منقطع ہو جائے گا تو مینڈک زندہ تو رہے گا لیکن اس کے افعال میں خاص قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا اور نگلنا ترک کر دیتا ہے۔ اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا۔ بلکہ پیٹ کے بل پڑ جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے پچھلے پاؤں حسب معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر انھیں کھینچ بھی دیا جاتا ہے تو فوراً اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں، اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا پڑا رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور آواز بکلم موقوف ہو گئی ہیں۔ اگر ہم اس کی ناک پکڑ کر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں تو یہ خاص قسم کی مدافعانہ حرکتیں کرتا ہے جن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو پونچھ دے چنانچہ اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں۔ تو اسی طرف کا پہلا پاؤں براہ راست اٹھتا ہے اور اس کو پونچھ دیتا ہے اگر گھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے۔ تو وہ اس کو پاؤں کی الٹی طرف سے پونچھتا ہے۔

اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا بقیہ حصہ ہی لا حاصل حرکات کرتا ہے، اور اس کے بعد اکثر مینڈکوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ تھوڑی دیر کے لیئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں، گویا کہ کچھ سوچتے ہیں، اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو بسرعت تمام تیزاب زدہ حصہ پر لاتے ہیں +



تمہیدی موزونی کے بعد ان حرکات کی سب سے زیادہ جو نمایاں خصوصیت ہے وہ ان کی صحت ہے بمناسب ہیجان کے بعد مختلف مینڈکوں کی ان حرکات میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ یہ ایسی مشین جیسی باقاعدگی میں کودنے والے مبوے کی حرکات کے مشابہ ہوتی ہیں جس کی جب رسی کھینچ دی جاتی ہے تو اس کی ٹانگیں لازمی طور پر حرکت کرتی ہیں پس مینڈک کے نخاع میں خلایا اور ریشیوں کا ایسا نظام ہوتا ہے، جو جلدی ہیجانات کو حرکات مدافعت میں منتقل کر دیتا ہے اس کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی زیادہ تحقیق کر سکتے ہیں، یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے بھی سر بازو اور ٹانگوں کی حرکات کے لیئے بالترتیب مستقل آلہ ہوتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا تعلق ہوتا ہے وہ نر مینڈکوں میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے۔ اس قسم کے مینڈکوں کے جب چھاتی اور کمر کے علاوہ اور باقی تمام اعضا کاٹ دیئے جاتے ہیں تو بھی یہ فاعلانہ طور پر اس انگلی سے چمٹ جاتا ہے جو اس کی پشت اور چھاتی کے مابین لائی جاتی ہے، اور دیر تک چمٹا رہتا ہے۔

شکل نمبر ۳۹ - د ن دماغی نصف کرے ق ب فصوص بصری مر یہ بصری ف ب فصوص بصری۔ دمیغ ر ا ن راس النخاع ن نخاع۔

اسی طرح سے راس النخاع فصوص بصری اور ان مرکز دل کے متعلق بھی تحقیق ہو سکتی ہے جو مینڈک کے نخاع اور نصف کروں کے مابین ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق اختیاراً یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ خاص قسم کے افعال کا آلہ اور مناسب مہیج کے ذریعہ اس سے خاص قسم کے افعال نہایت صحت کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً راس النخاع سے یہ جانور نگلتا ہے۔ راس النخاع اور دمیغ دونوں کی مدد سے کودتا تیرتا اور پلٹتا ہے۔ فصوص بصری سے، جب اس کے چٹکی لی جاتی ہے تو یہ ٹراتا ہے مگر وہ مینڈک

جس کے صرف دماغی نصف کرے نکال لیئے جاتے ہیں، اس میں اور معمولی مینڈک میں اگر شق نہ ہو تو انسان تمیز نہیں کر سکتا۔
صرف یہی نہیں کہ صحیح ہیج کے ذریعہ سے اس سے تمام مذکورہ بالا افعال کرائے جا سکتے ہیں۔ بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ ڈالدی جائے اور اس کو آگے بڑھنے پر مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پر سے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر نکل جاتا ہے۔ موسم پر اس سے جبلت جنسی کا بھی اظہار ہوتا ہے، اور اپنی جنس کے نر و مادہ میں امتیاز کر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ معمولی مینڈک میں اور اس میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت ہی مشاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کچھ کمی ہے۔ لیکن غیر مشاق شخص کو بھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہو گی کہ از خود اس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی یعنی جب تک کوئی ہیج حسی عمل نہ کرے یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت جو یہ مسلسل حرکت کرتا ہے یہ محض اس امر کا نتیجہ ہوتا ہے کہ پانی اس کی جلد سے مس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی ایسی شے اس کے ہاتھ آجاتی ہے جس کو یہ پکڑ سکے مثلاً لکڑی کا ٹکڑا تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی ہیں۔ یہ ایک حسی ہیج ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراراً حرکت کرتے ہیں، اور جس پر یہ جانور بیٹھا رہتا ہے اس سے بھوک کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اگر مکھی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے ہڑپ نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی حالت ایک بہت ہی پیچیدہ مشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے افعال ہوتے ہیں محض اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں، لیکن ہوتے مشین ہی کی طرح سے ہیں۔ اس معنی کر کے کہ اس میں کوئی غیر یقینی عنصر نہیں معلوم ہوتا صحیح حسی ہیج کے ذریعہ سے ہم بالکل اسی طرح یقینی طور پر مقررہ جواب حاصل کر سکتے ہیں، جس طرح سے کہ ارگن باجا بجانے والا ایک کڑی کو کھینچ کر کوئی خاص سرتی پیدا کر سکتا ہے۔
اب اگر ہم مراکز اسفل پر دماغی نصف کروں کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں

یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے مشاہدات کا موضوع قرار دیتے ہیں تو حالت بالکل دگرگوں ہو جاتی ہے۔ ہمارا مینڈک اب یہی نہیں کہ موجودہ مہیجات حس پر قرار واقعی عمل کرتا ہے بلکہ اس سے طویل اور پیچیدہ حرکات کا سلسلہ خود بخود بھی ظاہر ہوتا ہے گویا اس کے لئے کوئی ایسی شے محرک ہوتی ہے جس کو ہم اپنے اندر تصور کہتے ہیں۔ خارجی مہیج کے بارے میں اس کی ردات عمل کا انداز بھی بدل جاتا ہے۔ جب اس کو چھوتے ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ مثل بے سر کے مینڈک کے اپنی پچھلی ٹانگ سے مدافعانہ حرکات کرے یا بے نصف کرے والے مینڈک کے ایک آدھ جست کرلے یہ بچنے کی مختلف و متواتر کوششیں کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت متعلم عضویات کا محض ہاتھ ہی نہیں بلکہ خوف کا خیال بھی عمل کر رہا ہے جس کی طرف اس سے اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا ہے تو یہ کیڑوں مکوڑوں مچھلیوں یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے اور اس کا طرز عمل ہر نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ اس وقت متعلم عضویات سے تڑانے تختہ پر چڑھنے تیرنے اور ٹھیرنے کی حرکات اپنی منشا کے مطابق نہیں کرا سکتا اس کا عمل اب اندازہ اور قیاس کی حدود سے باہر ہوتا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیشین گوئی نہیں کر سکتے۔ اس وقت بچنے نکلنے کی کوشش اس کی غالب ردعمل ہے۔ لیکن ممکن ہے وہ کچھ اور کرے۔ ممکن ہے وہ اپنے کو پھلا کر ہمارے ہاتھ میں بالکل ساکت و صامت ہو جائے۔

اس قسم کے مظاہر کا عموماً مشاہدہ ہوتا ہے اور اس قسم کے اثرات قدرۃً انسان پر ہوتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے۔

(۱) تمام مرکزوں کے افعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔ جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پچھلی ٹانگ سے تیزاب کو پونچھتا ہے تو وہ ان تمام عضلات کو کام میں لاتا ہے جو ایک صحیح مینڈک پورے راس النخاع اور دماغ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے جب وہ اپنے لٹے سے

سیدھا ہوتا ہے لیکن ان دو حالتوں میں ان کے انقباضات مختلف طور پر ترکیب پاتے ہیں جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہم کو قطعاً نکالنا پڑے گا کہ نخاع میں خلایا۔ اور ریشوں کا ایسا نظام ہے جن سے مینڈک پونچھتا ہے، اور راس النخاع میں ایسا ہے جس سے کہ وہ پلٹتا ہے۔ اسی طرح سریر میں ایسے خلیئے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے، اور اپنے جسم کا جبکہ یہ حرکت میں ہوتا ہے توازن قائم رکھتا ہے اور فصوص بصری میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ پیچھے کی طرف ہٹتا ہے علیٰ ہذا۔ اب نصف کروں کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورۂ بالا اعضا کرتے ہیں، اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور محل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہونا چاہیئے، جس سے کہ مہیج کا عمل کم حکمی اور مشین نما ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب پونچھنے کی حرکت کا حکم نصف کروں سے جاتا ہے تو ایک موج براہ راست نخاع میں پونچھنے والے نظام کی طرف جاتی اور اس کو بہ حیثیت مجموعی متہیج کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے جب صحیح و سالم مینڈک کو دنا چاہے تو نصف کروں سے اس کو صرف اس قدر ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سریر میں یا اور کہیں کدانے والے مرکز کو متہیج کر دیں، اور باقی عمل کا سر بہ اپنے آپ انتظام کر لے گا۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا حکم دیتا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوگی۔

لہٰذا ایک ہی عضلہ بار بار مختلف مدارج میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں یہ اور مختلف عضلات کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے جو اس کے ساتھ مل کر ایک خاص قسم کی منتظم حرکت کرتے ہیں۔ ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی مہیج کی بنا پر واقع ہوتی ہے، اور جو مہیج نصف کروں کو متہیج کرتا ہے وہ ابتدائی قسم کی حس نہیں ہوتی، بلکہ حسوں کا ایسا مجموعہ ہوتا جن سے متعین قسم کے معروضات یا اشیا بنتے ہیں۔

کبوتر کے مراکزِ اسفل

اگر مینڈک کے بجائے کبوتر کو لیں اور احتیاط کے ساتھ اس کے نصف کرے نکال لیں، اور جب اس عمل جراحی سے وہ اچھا ہو جائے، اس کی حالت کا مطالعہ کریں، تو اس سے بھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے جیسے کہ مینڈک سے ہوئے تھے۔ یہ بے دماغ پرندہ اپنی تمام طبیعی حرکات کر سکتا ہے، بلکہ کچھ روز کے بعد یہ کسی اندرونی ہیجان کی بنا پر حرکت کرنے لگتا ہے، کیونکہ اس کی حرکتیں از خود ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے جذبات اور جبلتیں بالکل معدوم ہو جاتی ہیں۔ بقول شریڈر "بغیر نصف کروں کا جانور ایسے عالم میں رہتا ہے جہاں اس کے لئے کل اجسام مساوی قدر و منزلت رکھتے ہیں۔ بقول گالٹز وہ بالکل بے ذات ہوتا ہے اس کے لئے ہر شے ایک جگہ گھیرنے والا تو وہ ہوتا ہے وہ معمولی کبوتر کو دیکھ کر بھی اسی طرح اپنا راستہ بدل دیتا ہے جس طرح سے کہ ایک پتھر کو دیکھ کر۔ ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے تمام مصنفین اس بارے میں متفق ہیں کہ اس قسم کے کبوتر اجسام میں بالکل تمیز نہیں کر سکتے۔ انھیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جو شے ان کے سامنے ہے۔ بے جان ہے یا جاندار۔ کتا ہے یا بلی یا کوئی شکاری پرندہ۔ یہ دوست دشمن میں تمیز نہیں کر سکتا۔ کبوتروں کے بڑے سے بڑے جھنڈ میں بھی یہ اس طرح سے نظر آتا ہے کہ گویا یہ محض تنہا ہے۔ نر کی غوں غوں اب اسیر اس سے زیادہ اثر نہیں کرتی جتنا کہ مٹر کے زمین پر گرنے کی آواز۔ جس سیٹی کی آواز پر پہلے یہ چگنے کے لئے دوڑا چلا آتا تھا، وہ اب اس کے لئے بالکل بے معنی ہوتی ہے۔ بغیر نصف کروں کے نر تمام دن غوں غوں کرتا رہے گا اور اس سے جنسی ہیجان کی تمام علامات ظاہر ہوتی رہیں گی لیکن ان حرکات کا مقصود کچھ نہ ہوگا۔ کبوتری کا پاس ہونا یا نہ ہونا اس کے لئے دونوں مساوی ہیں اگر اس کے پاس کبوتری لائی بھی جاتی ہے تو وہ اس کی طرف توجہ نہیں کرتا جس طرح سے کہ نر مادہ کی طرف توجہ نہیں کرتا اسی طرح مادہ اپنے بچوں کی طرف ملتفت نہیں ہوتی۔ بچے ماں کے پیچھے خوراک مانگتے ہوئے پھرے جائیں لیکن اس کی

حالت ایسی ہوتی ہے جیسے کہ وہ کسی پتھر سے ٹانگ رہے ہوں۔ بغیر نصف کروں کے کبوتر میں وحشت بالکل نہیں ہوتی جس طرح سے وہ بلی یا شکاری پرندے سے نہیں ڈرتا اسی طرح سے وہ انسان سے بھی نہیں ڈرتا۔"

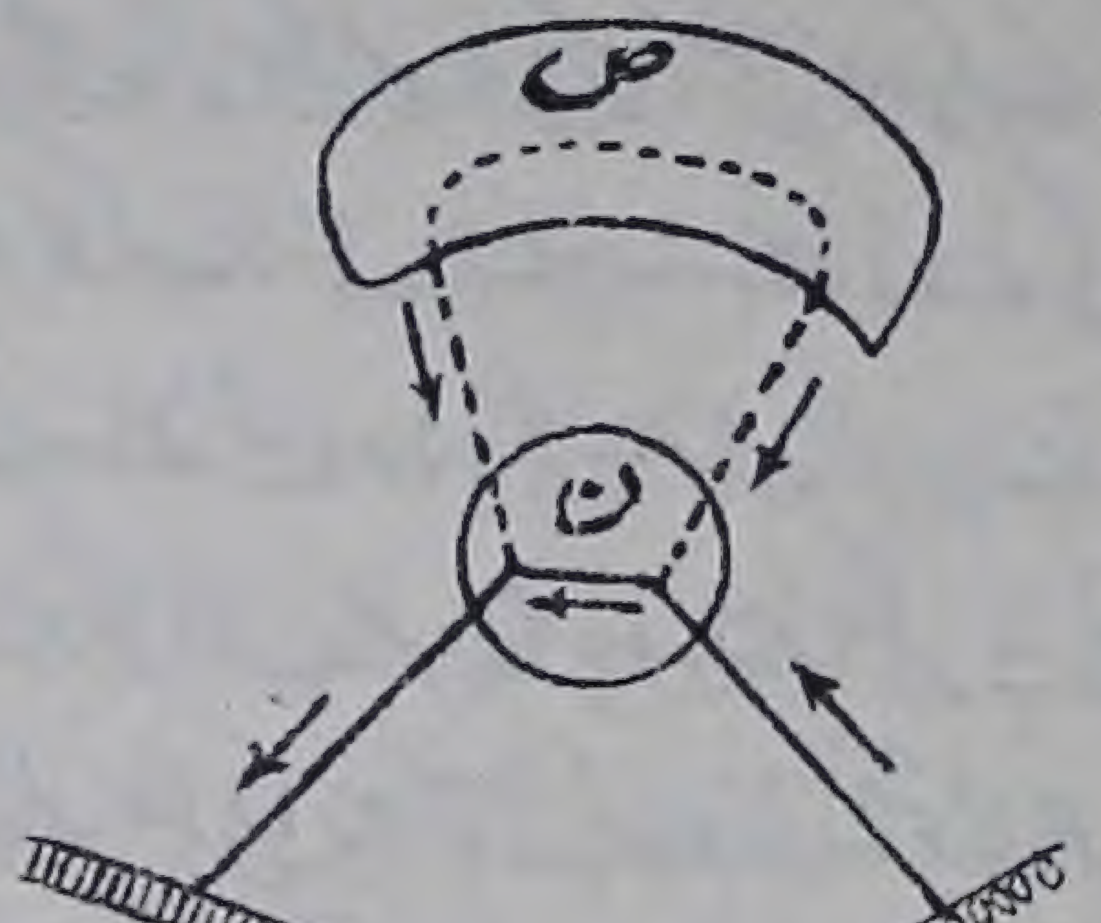
نصف کروں کا عام تصور

جب ان تمام واقعات کو جمع کرتے ہیں تو ان سے کچھ اس قسم کا تعقل ہوتا ہے کہ مراکز اسفل محض موجودہ حسی مہیج سے عمل کرتے ہیں۔ نصف کرے ملحوظات کی بنا پر عمل کرتے ہیں جو حسیں ان کو ہوتی ہیں وہ محض ملحوظات کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ لیکن ملحوظات کیا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایسی حسوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہوگا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہوگا تو دوسری طرح کی حس ہوگی۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کرکے ایک طرف کو ہو جاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو میرے تخیل کے ذہنی اجزا کم و بیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں، اس کا سر حرکت کرتا ہے، میری ٹانگ میں یک لخت درد ہوتا ہے، مجھ پر خوف کی ایک حالت طاری ہو جاتی ہے، ٹانگ ورم کر آتی ہے، میرا جسم بے حس ہو جاتا ہے اور مجھے ہذیان ہوتا ہے میں مر جاتا ہوں وغیرہ اور میری امیدیں تباہ ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ تمام تمثالات میرے گزشتہ تجربہ سے بنی ہیں، یہ گویا کہ ذہنی اعادے ہیں۔ ان واقعات کے جن کو میں اپنے میں محسوس کر چکا ہوں یا دوسروں میں دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ یہ بعیدی حسیں ہوتی ہیں اور نصف کروں والے اور بغیر نصف کروں کے جانور میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ مسلم جانور کے افعال تو غیر موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کروں والے جانور کے افعال صرف موجودہ معروضات کے مطابق ہوتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حافظہ کی اصل جگہ نصف کرے ہیں۔ تجربۂ ماضی کے اثرات کسی نہ کسی طرح سے ان میں جمع ہوتے ہیں اور جب موجودہ مہیج عمل کرتا ہے تو یہ کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں، اسطرح سے

کر پہلے تو بعیدی منافع و مفاد کے استحضارات ہوتے ہوں گے اور پھر ان سے مضرتوں سے محفوظ رہنے اور منافع کو حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکی جہت میں تموج جاتا ہوگا۔ اگر عصبی تموج کو برقی رو سے تشبیہ دیں تو نظام عصبی جو شکل ذیل میں 'ن' ہے اور نصف کروں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے مشابہ کہہ سکیں گے۔ آلات حس سے عضلات کی طرف 'ا' 'ن' 'ع' کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ 'ک' ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرتا ہے جس سے کہ تموجات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کسی وجہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

چنانچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تھکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو پیپل کے درخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کی حسیں جو براہ راست آئینگی ان کی تحریک قدرتی طور پر عضلات کے کامل پھیلنے کے لئے جائے گی۔ وہ اپنے آپ کو خطرناک آرام کے لئے وقف کر دیگا۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اس لئے تموج کا کچھ حصہ اس طرف کو بہ جاتا ہے اور نقرسی یا ناکامی اندیشوں کو یاد دلا دیتا ہے۔ جو حس کے تقاضہ پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ کے آرام لے سکے۔ آئندہ چل کر یہ بیان کریں گے کہ نصف کروں کے راستہ کو کیوں کر اس قسم کے حافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں، فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے چند نتایج بیان کرتا ہوں۔



شکل نمبر ۱۴

اول یہ کہ بغیر اس کے کوئی حیوان نہ تو سوچ سکتا ہے نہ ٹھہر سکتا ہے نہ ملتوی کر سکتا نہ عمدگی سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابلہ میں تول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس جانور کے نصف کرے نہ ہوں اس کے لئے سمجھ بوجھ تو ناممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرت

ایسے افعال کو جن کے کرنے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ اس لئے جن حیوانات کو جتنی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ مینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں ان کی نسبت کم ہوتے ہیں۔ کترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند۔ لنگوروں اور انسانوں میں تو بہ شکل ہی کوئی فعل ایسا ہوتا ہوگا جو اس کی مدد کے بغیر ہو سکتا ہو۔

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک کے پکڑنے کو لو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک اضطراری فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آئے گی حالات خواہ کچھ ہی ہوں۔ حیوان اس پر جھپٹنے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تعمیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ ہوگا جس طرح سے اگر پانی کے نیچے آگ جلادی جائے تو اس کو اُبلے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا اس کو اپنی اس معدہ نوازی کا بار بار خمیازہ بھگتنا پڑے گا۔ پھلسوں کے انتقام، دشمنوں کی دشمنی، پھندے، زہر، زیادہ خوری کے خطرات اس کی زندگی کے مستقل اجزا ہوں گے۔ خطرے اور چارہ کی دل کشی میں مقابلہ کرنے کی عقل نہ ہوتا اس قدر ضبط نفس کا نہ پایا جانا کہ ذرا دیر بھوکا رہ سکے میزان ذہنی میں اس کے ادنیٰ ہونے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو مچھلیاں ہمارے یہاں کی کنسر اور ایکلین مچھلیوں کی طرح سے ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے بچ کر پانی میں گریں کہ پھر انھوں نے خود بخود کانٹے کو پکڑنا شروع کیا، اگر ان کی کثرت پیدائش ان کی کوتاہ اندیشی کی تلافی نہ کردے، تو بہت جلد اس کمی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہو جائے۔ اسی سے تمام ریڑھ والے جانداروں میں بھوک اور اس کی بنا پر جو افعال ہوتے ہیں وہ

افعال دماغ میں داخل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ جب متعلم عضویات کا جا تو محض ادنی مرکزوں کو چھوڑ دیتا ہے تو یہ بالکل معدوم ہو جاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلہ کے انبار پر بھی چھوڑ دیا جائے تو بھوکا ہی مرے گا۔

اسی طرح جنسی فعل کو لو۔ پرندوں میں یہ محض نصف کروں سے متعلق ہوتا جب یہ نکال لئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کی شور و پکار کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ گالٹز کے قول کے مطابق ان کتوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشوں کو نقصان پہونچ جاتا ہے۔ جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈیسینٹ آف مین پڑھی ہوگی وہ اس امر سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پرندوں کی نسل کی اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شرمیلی ہوتی ہے اس کے شرمیلے پن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں، بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو لبھاتا ہے۔ کبھی وہ مختلف کرتب دکھاتا ہے مٹک مٹک کر چلتا ہے۔ اور نروں سے لڑتا ہے مگر مینڈکوں میں چونکہ جبلت جنسی کا تعلق ادنی مرکزوں سے ہوتا ہے اس لئے وہ موجودہ حسی مہیج پر بالکل مشین کی طرح سے عمل کرتے ہیں جن میں پسند یا انتخاب کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر سال مینڈک کی نسل کی ایک بڑی مقدار ضائع جاتی ہے، جس میں بہت سے بڑے مینڈک ہوتے ہیں۔ اور انڈوں کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں، جس کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ ان جانوروں کا جذبۂ جنسی بالکل کورانہ ہوتا ہے۔

اس امر کے کہنے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں کہ انسان کا عمرانی ارتقاء کس حد تک عفت و عصمت کا رہین منت ہے۔ متمدن اور وحشی زندگی میں شاید ہی کوئی اس سے بڑا فرق ہو۔ عضویاتی لحاظ سے اگر عصمت پر نظر ڈالی جائے تو اس کے اس سے زیادہ اور کوئی معنی نہیں ہیں کہ موجودہ حسی داعیات پر جمالیاتی اور اخلاقی موزونیت کے وہ خیالات غالب آجاتے ہیں جن کو واقعات و حالات دماغ میں پیدا کرتے ہیں، اور باز رکھنے والے یا اجازت دینے والے اثرات ہی پر حرکت کا براہ راست دار و مدار ہوتا ہے۔

خود دماغ کی بنا پر جو ذہنی زندگی عالم وجود میں آتی ہے اس میں بھی قریبی اور بعیدی ملحوظات کا یہ عام امتیاز پایا جاتا ہے ۔ یہ بات ہمیشہ سے مسلم ہے کہ جس شخص کے افعال بعید ترین مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں وہی سب سے زیادہ عاقل و دور اندیش سمجھا جاتا ہے ۔ آوارہ گرد جو صرف ایک گھنٹہ آگے دیکھتا ہے، مزدور جو صرف دن بھر کا انتظام کرتا ہے مجرد جس کا مقصد حیات صرف ایک منفرد و تنہا زندگی کی پرورش ہوتی ہے، باپ جو آیندہ اپنی اولاد کے لئے انتظامات کرتا ہے قوم پرست جس کو من حیث المجموع قوم اور بہت سی آئندہ نسلوں کی فکر ہوتی ہے، اور بالآخر فلسفی یا مجدد جو کل بنی نوع انسان کے لئے پریشان ہوتا ہے اور جس کے ملحوظات ابد الآباد کے لئے ہوتے ہیں، یہ ایسا ایک غیر منقطع سلسلہ ہے جس میں اس کا ہر درجہ اس خاص فعل کے اظہار کی زیادتی کی بنا پر قائم ہوتا ہے، جو دماغی مرکزوں کو مراکز ادنیٰ سے ممتاز کرتا ہے ۔

نظریۂ خود حرکیت

طویل راستہ میں جس کے متعلق یہ خیال ہے کہ اس میں بعید کے تصورات اور یادداشتیں ہوتی ہیں، جو فعل ہوتا ہے، جس حد تک کہ یہ ایک طبیعی عمل ہے اس کی توجیہ مراکز ادنیٰ کے افعال کی طرح سے ہونی چاہیئے۔ اگر اس کو یہاں اضطراری عمل قرار دیا جائے گا تو اس کو وہاں بھی اضطراری ہونا چاہیئے ۔ دونوں صورتوں میں تموج مراکز میں داخل ہونے کے بعد عضلات کی طرف جاتا ہے ۔ لیکن جس راستہ سے کہ تموج عضلات کی طرف جاتا ہے اس کا تعین مراکز ادنیٰ میں تو نظام خلایا کے چند مقررہ انعکاسات سے ہوتا ہے ۔ برخلاف ان کے نصف کروں کے انعکاسات بیحد اور غیر متعین ہوتے ہیں ۔ اور یہ محض کمیت کا فرق ہے ۔ کیفیت کا نہیں، جس سے اضطراری عمل کی نوعیت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ یہ خیال کہ تمام افعال اس قسم کے افعال کے مطابق ہونے چاہئیں جدید عصبی عضویات کا اصل اساس ہے ۔ اور اس خیال سے شعور اور افعال عصبی کے تعلق کے متعلق دو متضاد نظریئے قائم ہو گئے ہیں ۔ بعض مصنفوں نے یہ دیکھکر کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ احساس ان کی رہنمائی کرے یہ نتیجہ نکالا ہے ۔

ادنیٰ ترین اضطراری اعمال کے ساتھ اس قسم کا کوئی احساس بھی غالب رہتا ہے اگرچہ ممکن ہے یہ احساس نخاع سے متعلق ہو اور اعلیٰ مراکز یعنی نصف کرے اس کو محسوس نہ کر سکتے ہوں۔ بعض نے یہ لحاظ کر کے کہ اضطراری اور نیم خودحرکتی افعال باوجود اپنی موزونی اور صحت کے اس طرح سے ہو جاتے ہیں کہ بظاہر ان کا قطعاً کوئی شعور نہیں ہوتا بالکل دوسری حد تک تجاوز کر جاتے ہیں۔ اور یہ دعویٰ کرنے لگتے ہیں کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال جن کا تعلق نصف کروں سے ہوتا ہے، ان کی موزونی اور صحت کو اس امر سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ محض اور خالص عضویاتی مشنری کے نتائج ہوتے ہیں۔

موخر الذکر نظریہ کو اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو مثالوں پر منطبق کر کے دیکھا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ باتیں کرتے وقت ہماری زبانوں اور قلموں کی حرکتیں اور آنکھوں کی حرکات عضویاتی قسم کے واقعات ہیں، اور اس اعتبار سے ممکن ہے ان کے علّی مقدمات بھی محض میکانی ہی ہوں۔ اگر ہمیں شیکسپیر کے نظام عصبی کا پورا علم ہوتا، اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی اچھی طرح سے واقف ہوتے تو نظریۂ ہذا کے مطابق ہم یہ بتا سکتے کہ شیکسپیر کے ہاتھوں نے اس کی زندگی کے خاص زمانہ میں بعض کاغذ کے تختوں پر وہ چھوٹے چھوٹے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم اختصار کے خیال سے ہملٹ کا مسودہ کہتے ہیں۔ ہم اس کی ہر کاٹ چھانٹ ہر تغیر و تبدیل کی وجہ سمجھتے۔ اور ہمیں شیکسپیر کے ذہن میں خیالات تسلیم کرنے کی خفیف ترین ضرورت بھی لاحق نہ ہوتی اس صورت میں الفاظ اور جملے کسی مضمون یا مطلب کی علامت نہ ہوتے بلکہ محض نشانات ہی رہتے۔ اسی طرح سے نظریۂ خودحرکتیت اس بات کا طالب ہے کہ اس کم و بیش ڈیڑھ من ذی حرارت مادّہ کی جو مارٹن لوتھر کے نام سے مشہور ہے، مکمل سوانح عمری لکھ سکتے، بغیر اس کے کہ اس سے کہیں بھی یہ متصور ہو کہ اس تودۂ لحمی کو کبھی احساس بھی ہوتا تھا۔

لیکن دوسری طرف لوتھر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کا ایسا ہی مکمل تذکرہ کرنے سے کوئی شے باز نہ رکھ سکے گی اور تذکرہ ایسا ہوگا جس میں فکر و جذبہ کی

ہر شعاع اپنی جگہ پائے گی۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ کے ساتھ اس کی جسمانی تاریخ بھی چلے گی اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہوگا لیکن اس پر رد عمل نہ کرے گا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ستار کے تاروں سے آواز نکلتی ہے۔ لیکن اس کے ارتعاشات کو نہ تو روکتی ہے، اور نہ تیز کرتی ہے۔ یا جس طرح سے کہ انسان کا سایہ اس کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، لیکن اس کے قدموں پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔

جب تک ہم اپنے نقطہ نظر کو صرف مراکز عصبی ہی تک محدود رکھتے ہیں تو (ان کے افعال کے) اس میکانی نظریہ سے زیادہ کوئی دلکش و دلفریب شئے نظر نہیں آتی۔ بایں ہمہ شعور بھی اپنی جگہ پر موجود ہے، اور غالب گمان ہے کہ دیگر افعال و اعمال کی طرح یہ بھی کسی نہ کسی غرض ہی سے عالم وجود میں آیا ہے کیونکہ یہ کہنا تو بہت ہی لغو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی غرض نہیں۔ اس کی غرض و غایت انتخاب معلوم ہوتی ہے، لیکن انتخاب کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس میں قوت ہو۔ شعور کی وہ حالتیں جو صحیح محسوس ہوتی ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑا جاتا ہے۔ اور جو غلط محسوس ہوتی ہیں ان کو روکا جاتا ہے۔ اگر شعوری حالتوں کے پکڑنے اور روکنے کے معنی انفرادی طور پر مستلزم عصبی اعمال کے قرار واقعی طور پر قوی کرنے اور دبانے کے ہیں تو ممکن ہے کہ ذہنی حالتوں کا وجود نظام عصبی کی رہبری و رہنمائی کرتا ہو، اور اس کو اس راستہ پر رکھتا ہو جو شعور کے نزدیک سب سے بہتر ہو عموماً یہ ہوتا ہے کہ شعور کے نزدیک جو شے بہتر ہوتی ہے وہ دراصل انسان کے لئے بہتر ہوتی ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ لذات عموماً مفید اور آلام عموماً مضر تجربات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ زندگی کے تمام اصولی اعمال سے اس کی تشریح ہوتی ہے۔ گرسنگی دم گھٹنا، کھانا پانی یا نیند کا میسر نہ آنا تکان میں کام کرنا بدن جل جانا، زخمی ہونا یا ورم کر آنا، زہر کے اثرات یہ تمام چیزیں اتنی ہی ناخوشگوار ہیں جتنا کہ معدہ کو خوراک سے بھرنا یا تکان کے بعد آرام لینا اور سونا، آرام کے بعد ورزش کرنا۔ اور ہمیشہ جلد اور ہڈیوں کا اچھی حالت میں رہنا خوشگوار ہوتا ہے مسٹر اسپنسر اور اور بعض دیگر ارباب فکر یہ کہتے ہیں کہ مفید اشیا کا خوشگوار اور مضر

اشیاء کا ناگوار معلوم ہونا کسی مقررہ خلقی رجحان پر مبنی نہیں ہے بلکہ محض طبیعی انتخاب کے عمل کا نتیجہ ہے، اور اگر جانداروں کی کسی نسل کو مضر تجربہ ہی لذت بخش معلوم ہونے لگے تو یہ عمل بالآخر اس کو یقیناً ہلاک کر ڈالے گا۔ اگر کسی حیوان کو دم گھٹنے میں مزا آنے لگے، اور یہ لذت اس قدر قوی ہو کہ وہ اپنا سر پانی میں چھپائے رکھے تو اس کو چار پانچ منٹ سے زیادہ زندگی نصیب نہیں ہو سکتی، لیکن اگر شعوری لذت کسی شے کو تقویت نہیں پہنچاتی اور شعوری الم کسی شئے کو نہیں دباتا تو بغیر کسی ایسی عقلی ہمنوائی کے جیسی کہ حامیان نظریہ خود حرکتیت تجویز کرتے ہیں) اس کی کوئی وجہ معلوم نہ ہوگی، کہ مضر افعال مثلاً جلنا بلا کسی خرابی کے مسرت سے احتراز کا باعث نہ ہو، اور ضروری افعال مثلاً سانس لینا حد سے زیادہ تکلیف کا باعث نہ ہوں۔ تقسیم احساسات کے بارے میں اب تک جو سب سے بڑی کوشش ہوئی ہے، وہ مسٹر گرانٹ ایلن نے اپنی کتاب عضویاتی جمالیات میں کی ہے۔ اور ان کا استدلال لذات و آلام کی اس رعلی قوت پر مبنی ہے جس سے خالص نظریہ خود حرکتیت کے حامی قطعاً منکر ہیں۔

اس لئے قیاس اور واقعات کی شہادت دونوں اس نظریہ کے مخالف ہیں کہ ہمارے افعال محض میکانی ہوتے ہیں بیانی نفسیات کی رو سے (اگرچہ ہم یہ فرض کر لینے پر مجبور بھی ہوں کہ ہمارے تمام احساسات کے لئے کسی دماغی عمل کا بطور شرط کے ہونا ضروری ہے۔ اور ہر احساس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہو کہ یہ ان تموجات کا نتیجہ ہے جو خارجی دنیا سے ہمارے آلات حس تک آتے ہیں)، ہمیں اس امر کے متعلق شک کرنے کی کوئی نمایاں وجہ نہیں ملتی کہ احساسات اس طرح سے رد عمل کر سکتے ہوں، جس سے کہ وہ اعمال جن کی بنا پر یہ عالم وجود میں آتے ہیں قوی یا کمزور ہو جاتے ہوں۔ اس لئے میں کتاب ہذا میں بلا تکلف وہی راستہ اختیار کروں گا جو معمولی طور پر عقل میں آتا ہے۔ میرا انداز بیان کچھ ایسا ہوگا کہ گویا شعور فاعلانہ طور پر عصبی مرکزوں کو اپنی غایات کی جہت میں کام کرنے پر مجبور کرتا رہتا ہے اور زندگی کے کھیل کا محض کمزور و مفلوج تماشائی ہی نہیں ہے۔

نصف کروں کے وظائف کا تعین مقام

اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ نصف کروں کو حافظ کا آلہ ہونا چاہیئے۔ یہ کسی نہ کسی طرح سے سابقہ تموجات کے اثر کو باقی رکھتے ہیں اور اسی اثر سے حرکت کے وقوع میں آنے سے پہلے تجربۂ ماضی کے ذہنی محفوظات متہیج ہوتے ہیں۔ علمائے عضویات کی چیرپھاڑ اور اطبا کے مشاہدات سے گزشتہ چند سال میں یہ بات پایۂ توثیق کو پہنچ چکی ہے کہ مختلف تلفیفات میں سے جو جس آلۂ حس سے متعلق ہوتی ہے اس کا اس عضو اور اس کے متعلقہ نظام عضلی کے اعتبار سے ایک خاص فعل اور خاص وظیفہ مقرر ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ہم اس شہادت کو بالتفصیل تو بیان نہیں کر سکتے، اس لئے صرف ان نتائج پر اکتفا کیا جائے گا جو کتاب ہذا کی تالیف تک سب سے زیادہ قرین صحت معلوم ہوتے ہیں۔

ذہنی اور دماغی عناصر

اول تو اس تحلیل میں جو علمائے عضویات افعال دماغ کے متعلق کرتے ہیں اور اس میں جو علمائے نفسیات وظائف ذہنی کی کرتے ہیں، بہت ہی عمدہ مماثلت و موازات پائی جاتی ہے۔

دماغیاتی نظریہ میں اس کی تقسیم ایسے اعضا میں کی گئی ہے جن میں سے ہر ایک انسان کے لئے اس کی ایک خاص حالت کے لئے ہوتا ہے۔ مثلاً محبت پدری کا عضو اپنے متلازم شعور کے ساتھ جس حد تک کہ اس کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے ایک کامل انسان ہوتا ہے۔ احترام کے عضو میں وہ عباد مجسم ہوتا ہے وغیرہ۔ نفسیات روحانی میں ذہن کی تقسیم بعض ایسی قوتوں میں کی گئی ہے جو بعض محدود حالتوں میں مکمل ذہنی انسان ہوتی ہیں۔ تحلیل ان کو اور بھی سادہ اجزا میں تقسیم کر دیتی ہے۔

دماغ و ذہن دونوں سادہ حسی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر ہولنگس جیکسن کہتے ہیں کہ "کل عصبی مراکز ادنیٰ سے لیکر اعلیٰ تک (یعنی جو اہر شعور) محض، عصبی نظامات کے بنے ہوئے ہیں جو ارتسامات و حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان کے علاوہ دماغ کے اور کون سے اجزا ہو سکتے ہیں"۔ مینرٹ صاحب کہتے ہیں نصف کروں کی قشر جسم کے

ہر عضلہ اور ہر ذی حس نقطہ کی سطح تیز تر ہوتی ہے۔ ان کا بیان بھی مذکورۂ بالا بیان کا موئید ہے۔ ہر عضلہ اور ہر ذی حس نقطہ کے مطابق قشر دماغ میں ایک نقطہ ہوتا ہے۔ اور ذہنی پہلو پر اسی نقطہ سے اس عضلہ اور نقطہ کے حس و تصور مطابق ہوتے ہیں حس اور حرکت کے حس و تصور ہی وہ عناصر ہوتے جن کا تحلیلی نفسیات کے نقطہ نظر کے مطابق ذہن بنا ہوا ہوتا ہے اشیاء کے مابین جو علائق ہوتے ہیں ان کی توجیہ ائتلافات (بین تصورات) سے کی جاتی ہے اور جذبی و جبلی رجحانات کی توجیہ ان ائتلافات کے ذریعہ سے کی جاتی ہے جو تصورات و حرکات کے مابین ہوتے ہیں۔ داخلی اور خارجی عالم کو ایک ہی شکل سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ نقاط اور دائرے خلایا اور تصورات دونوں کے لئے ہو سکتے ہیں۔ اور اسی طرح سے جو خطوط ان کو



شکل نمبر ۱۴

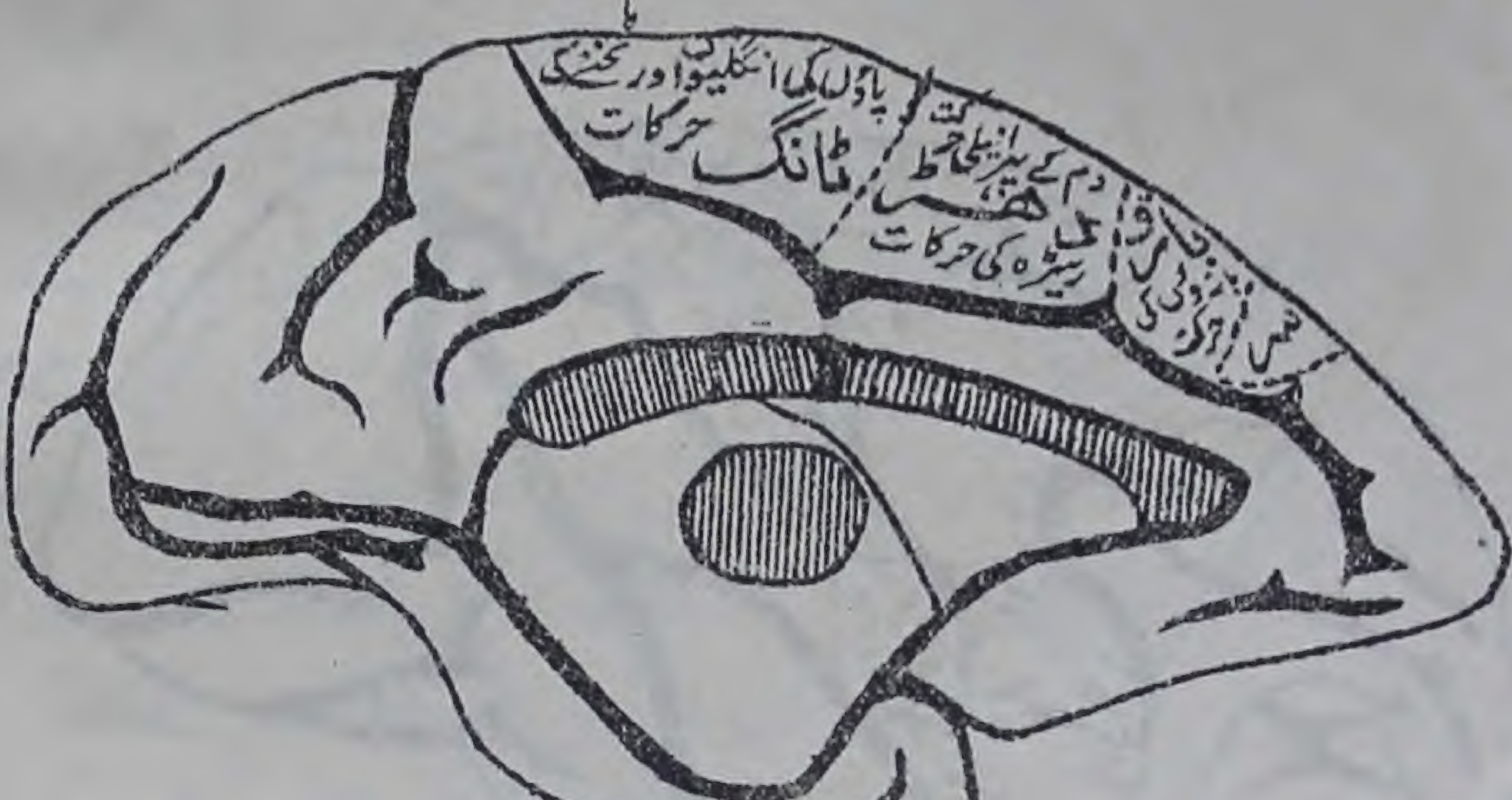
بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ - سطح خارجی

ملاتے ہیں ان کو ریشوں اور ائتلافات دونوں کے قائم مقام سمجھا جاسکتا ہے

ایسلافیہ کے نظریہ تصورات کی حیثیت کے متعلق شک ہو سکتا ہے لیکن اس کا معلمانہ فائدہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ بہر حال یہ معلوم کرنا خالی از دلچسپی نہیں کہ عضویاتی تحلیل اس میں کتنا عمدہ کام دیتی ہے اب ہم اس کو تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں

حرکی رقبہ

ایک بات قطعی طور پر ثابت ہو چکی ہے اور وہ یہ کہ مرکزی تلفیفات جو شگاف رولینڈ کے دونوں جانب ہیں اور (کم از کم بندر میں) بڑے کنارے والی تلفیف (جو ان میں وسطی سطح کے ساتھ مسلسل ہوتی ہے جہاں کہ ایک نصف کرہ دوسرے نصف کرہ سے جڑا ہوا ہوتا ہے) وہ حصہ ہے جہاں ان تمام حرکی تہیجات کو جو قشر دماغ سے روانہ ہو کر تعصیلی مراکز یعنی قنطرۂ راس النخاع و نخاع (جن پر کہ بالآخر عضلی انقباضات کا دار مدار ہوتا ہے) کی طرف



شکل نمبر ۴۲

بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ سطح وسطی۔

جاتے ہیں گزرنا پڑتا ہے۔ اس حرکی رقبہ کا وجود تشریح تقطیع اور علم الامراض تینوں کی شہادت سے ثابت ہے۔

نمبر ۴۱، نمبر ۴۲ کی شکلیں شیفر اور ہورسلے کی مرتب کردہ ہیں؛ اور ان سے بندر کے حرکی رقبہ کی تشریح و ترتیب اس قدر وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے کہ کسی بیان سے نہ ہو سکتی۔
شکل نمبر ۴۳ کو اسٹار نے مرتب کیا ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ ریشے نیچے کی طرف کیونکر جاتے ہیں۔ جتنے حسی تموج نصف کروں میں داخل ہوتے ہیں ان سب کو رقبہ رولینڈو سے گزرنا پڑتا ہے۔ رقبہ رولینڈو اسی اعتبار سے ایک



شکل نمبر ۴۳۔ انسانی دماغ کی آڑی تقطیع جو قریب رولینڈو میں سے گئی ہے:۔
س، انشقاق سلویئس۔ ن س، نواۃ رنیہ۔ ن ع، نواۃ عدسیہ جسم مخطط۔ ت، سریر
ک، کرس۔ س، راس النخاع۔ ر، اعصاب چہرہ جو اپنے نواۃ سے قنطرہ کے رقبہ میں جا رہے ہیں۔ ت سے ن ع تک جو ریشے جا رہے ہیں وہ نام نہاد درج داخلی ہیں؛

قیف کی حیثیت رکھتا ہے، جو داخل قنطرہ اور اس کے نیچے کے حصوں سے گزرتا ہے اور جوں جوں یہ سطح سے نیچے اترتا جاتا ہے اس کی نالی تنگ تر ہوتی جاتی ہے۔ شکل کے بائیں نصف حصہ پر سیاہ بیضوی شکلیں سی جو ہیں یہ تورمات کے بجائے

ہیں اور ریشوں کے راستہ کا بغور مطالعہ کر کے متعلم کو نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے کہ حرکی تموجات کے روکنے میں ان کا کیا کچھ اثر ہوتا ہو گا ۔

قشر دماغ کی حرکی مقامیت کا وہ ثبوت جو طالب علم کے لئے سب سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے ۔ ایک بیماری سے ملتا ہے جسکو آجکل افیمیا یا حرکی افیزیا کہتے ہیں ۔ حرکی افیزیا میں نہ تو آواز بند ہوتی ہے اور نہ زبان اور ہونٹوں پر فالج کا اثر ہوتا ہے ۔ مریض کی آواز میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا ۔ اور ممکن ہے کہ سوائے ان اعصاب کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں اس کے چہرے کے کل اعصاب کا فعل بالکل صحیح ہو ۔ وہ ہنس بھی سکتا ہے ، رو بھی سکتا اور گا بھی سکتا ہے ۔ لیکن وہ یا تو الفاظ کو مطلق ادا ہی نہیں کر سکتا ہے ، یا اگر ادا کر سکتا ہے تو صرف چند بے معنی الفاظ و ترکیبات جو اس گفتگو کی کل کائنات ہوتی ہے ۔ یا یہ بھی نہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ بولتا ہے لیکن اس کی گفتگو غیر مربوط و بے سر و پا ہوتی ہے ۔ کم و بیش الفاظ کا تلفظ اور استعمال غلط ہوتا ہے ۔ بعض اوقات اس کی گفتگو محض بے معنی حروف کا مجموعہ ہوتی ہے ۔ خالص حرکی افیزیا کی صورت میں مریض کو اپنی غلطیوں کا احساس ہوتا ہے اور اس کو اس سے بہت تکلیف ہوتی ہے ۔ جب کبھی کوئی مریض اس حالت میں مر جاتا ہے اور ورثہ اس کے دماغ کے امتحان کرنے کی اجازت دیدیتے ہیں ، ۔ تو یہ دیکھا گیا ہے کہ سامنے کا زیرین جیرس متضرر ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۴۴) بروکا نے اس واقعہ کا سب سے پہلے ۱۸۶۱ء میں مشاہدہ کیا تھا اور اس وقت سے جیرس کو تلفیف بروکا کہنے لگے ہیں ۔ جن لوگوں کا بایاں ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور داہنے ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے داہنے نصف کرے میں نقص ہوتا ہے ۔ اور جنکا داہنا ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور بائیں ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے بائیں نصف کرے میں نقص ہوتا ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ اکثر لوگ تو بائیں دماغ ہی کے ہوتے ہیں یعنی ان کی تمام پیچیدہ اور مخصوص حرکات کی باگ بائیں نصف کرے ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے ۔ عام طور پر جو لوگ زیادہ تر داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی



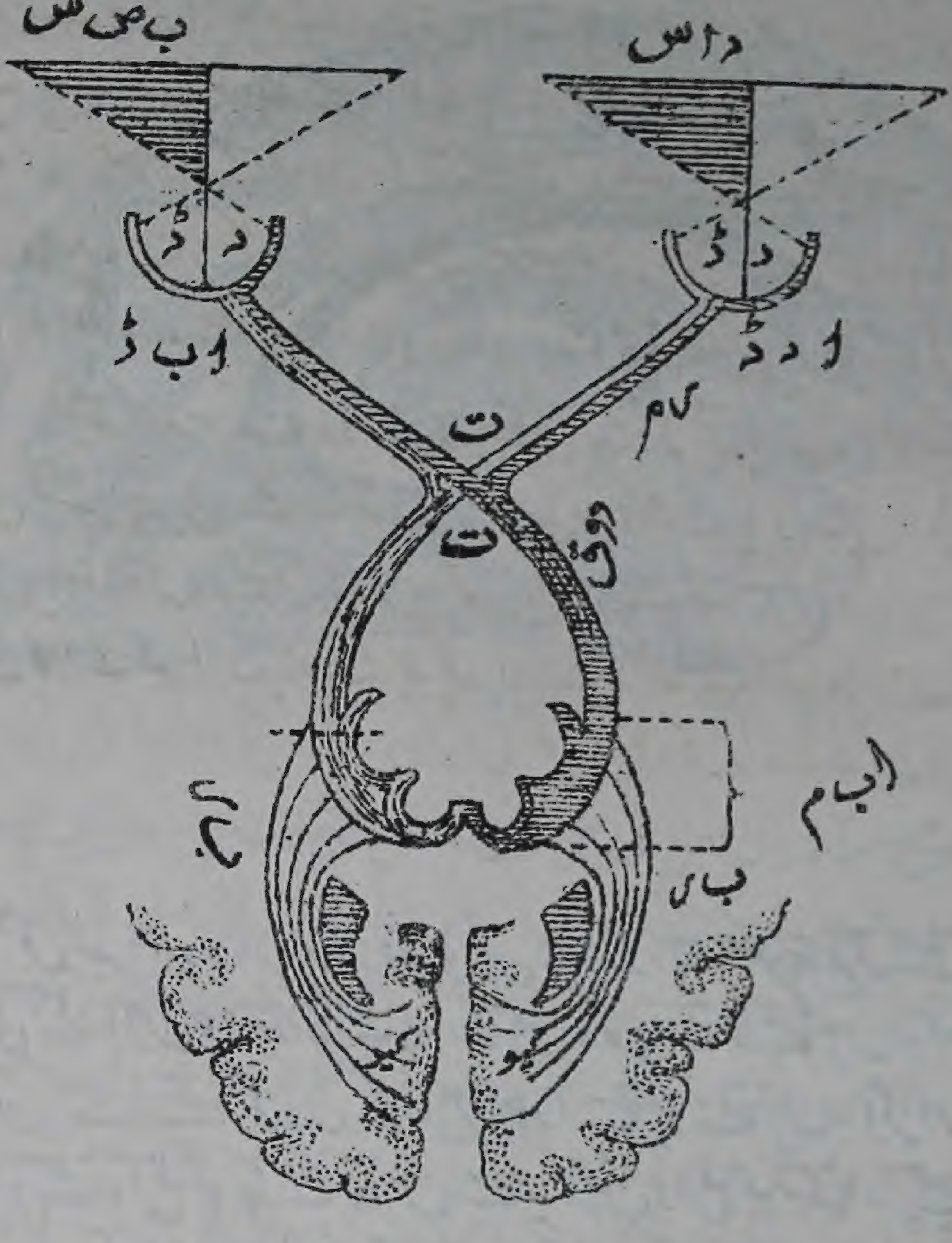
شکل نمبر ۴۴۔ بایاں نصف کرہ جن حصوں کو سیاہ دکھایا گیا ہے انکے ضائع ہو جانے سے حرکی (بروکا) اور حسی (ورنک) افیزیا ہو جاتا ہے۔

وجہ یہی ہے، اور اسی وجہ سے بائیں نصف کرے سے صرف داہنے نصف حصۂ جسم کی طرف بہت زیادہ ریشے آتے ہیں، جو شکل نمبر ۴۳ حرف ر کے نیچے دکھائے گئے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے انسان کا بایاں نصف کرہ زیادہ کام کرتا ہو۔ اور اسکی کوئی خارجی علامت ظاہر نہوتی ہو۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ جسم کے دونوں حصے اس نصف کرے کے ماتحت عمل کر سکتے ہیں۔ یہی حالت آلات صوت کی اس پیچیدہ اور مخصوص حرکی فعل کے وقت ہوتی ہے جسکو ہم گفتگو یا تکلم کہتے ہیں۔ دونوں نصف کروں میں سے کوئی ایک متاثر کر سکتا ہے۔ جسطرح سے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دھڑ پسلیوں اور پیٹ کے عضلات کو عمل میں لا سکتا ہے۔ مگر دافیزیا کے مذکورۂ بالا واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکات تکلم میں اکثر اشخاص میں محض بایاں نصف کرہ ہی عامل ہوتا ہے۔ اگر اس میں کچھ نقص واقع ہو جائے تو قوت گویائی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ داہنا نصف کرہ اپنی جگہ پر بالکل تندرست اور اس قسم کی حرکتیں کرتا ہو جیسی کہ کھانا کھاتے وقت مختلف قسم کی حرکتیں ہوتی ہیں۔

مرکز بصارت | فصوص قفائی میں ہوتا ہے۔ یہ امر بھی تینوں ممکنہ شہادتوں سے قطعاً ثابت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شبکتین کے بائیں نصف حصوں سے تو ریشے بائیں نصف کرے میں جاتے ہیں، اور داہنے نصف حصوں سے داہنے نصف کرے میں جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے جب داہنے فص کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو دونوں آنکھوں کے نصف داہنے حصے نیم کور ہو جاتے ہیں یعنی شبکیتین کے داہنے نصف حصوں کی بصارت بالکل زائل ہو جاتی ہے اور مریض کی ساحت نظر کا بایاں نصف حصہ غائب ہو جاتا ہے شکل نمبر (۴۵) سے یہ بات بخوبی واضح ہو جائے گی۔

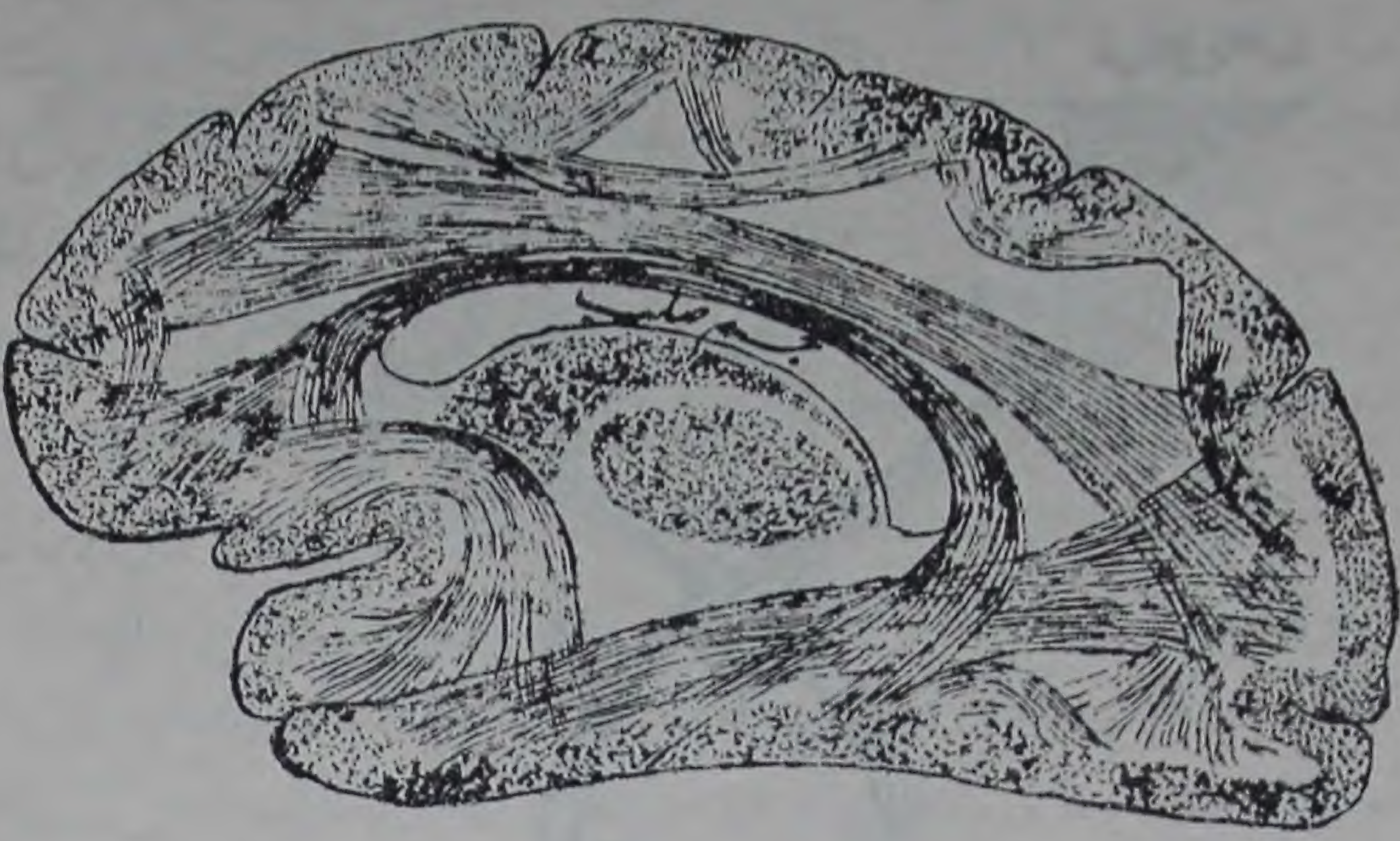
شیفر اور منک دونوں کا یہ خیال ہے کہ شبکیہ کے بالائی اور زیریں حصوں میں بھی قشر بصری کے ساتھ اس قسم کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ حضرات بندروں اور کتوں کے قشر بصری کو برقی اثر سے متاثر کر کے ان کی پتلی کی حرکتوں کا مطالعہ کر رہے تھے کہ کچھ ایسے واقعات مشاہدہ میں آئے جن سے خیال بالا کی تائید ہوئی۔ اگر دونوں فص بیکار کر دئے جائیں تو بصارت بالکل زایل ہو جاتی ہے۔ جب نیم چشمی کوری کا مرض انسان کو ہوتا ہے تو نصف ساحت نظر میں روشنی کا احساس تو نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے بصری تمثالات باقی رہتے ہیں۔ لیکن دونوں نصف کروں کے فصوص کے ضایع ہونے سے یہ امر تقریباً یقینی ہے کہ نہ صرف روشنی کی حس بلکہ کل بصری یاد داشتیں اور تمثالات یک قلم فنا ہو جاتی ہیں؛ مریض کے بصری تصورات تک باطل ہو جاتے ہیں۔ تصورات پر اس قسم کا اثر صرف قشر دماغ کی کوری سے ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر شبکیہ یا آنکھوں اور قشر دماغ کے مابین کوئی حصہ خراب ہو جائے تو اس سے شبکیہ کی روشنی کے محسوس کرنے کی قوت تو جاتی رہتی ہے، لیکن بصری تمثالات قائم کرنے کی قوت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

ذہنی کوری | قشر دماغ کی خرابی کا ایک بہت ہی دلچسپ واقعہ ذہنی کوری ہے۔ اس میں بصری ارتسامات کے محسوس کرنے کی قوت پر تو کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، بلکہ ان کے سمجھنے کی قابلیت زایل ہو جاتی ہے از روے نفسیات اس کی توجیہ اس طرح سے کرتے ہیں کہ بصری حصوں



شکل نمبر ۴۵

بصر کی ہیشنری کا خاکہ مرتبہ سیگوئن۔ تلفیف کیونیس (کیو) جو حصے اسکی طرف جاتے ہیں ان کو سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اپنا فعل کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ ب م ا، داخلی نصف کرے کے بصری ریشے۔ ا ب م ادنی بصری مرکزوں کا حلقہ اجسام ربا عیہ وغیرہ)۔ د ب ق، داہنا بصری قطعہ۔ ت، تقاطع بصری۔ م ا ص، وہ ریشے جو شکبیہ بغلی اور صدغی نصف حصوں میں جاتے ہیں۔ م ا م، وہ ریشے جو شکبیہ کے مرکزی اور انفی نصف حصوں کی طرف جاتے ہیں۔ ب ڈ، بایاں ڈھیلہ د ڈ، داہنا ڈھیلہ۔ لہذا دونوں کا داہنا نصف حصہ کور ہے۔ بہ الفاظ دیگر د ا س ب ص س انسان کے لئے کیو کے متفرر ہو جانے سے غیر مرئی ہو گئے ہیں۔



شکل نمبر ۴۶ وہ تار جو مراکز قشری میں باہم دگر ربط و تعلق قائم کرتے ہیں۔

اوران کے معنی کے مابین جو انسلاکات ہوتے ہیں وہ جاتے رہتے ہیں۔ بصری مراکز اور دیگر تصورات کے مرکزوں کے مابین جو راستے ہوتے ہیں۔ اگر ان میں کسی قسم کی رکاوٹ واقع ہو جائے تو اس سے یہ مرض واقع ہو سکتا۔ چھپے ہوئے حروف ہجی یا الفاظ اول تو بعض آوازوں کو ظاہر کرتے ہیں، دوسرے ان سے بعض حرکات گویائی متصور ہوتی ہیں۔ اگر مراکز گویائی یا مراکز سماعت اور مراکز بصارت کے مابین تعلق منقطع ہو جائے تو اس سے لازمی طور پر ہمیں یہی توقع کرنی چاہیئے کہ الفاظ کے دیکھنے سے ہم ان کی آواز کا تصور نہ کر سکیں گے۔ مختصر یہ کہ اس صورت میں ہم میں سے پڑھنے کی قابلیت معدوم ہو جائے گی۔ ٹھیک یہی پیچیدگی اکثر اوقات افیزیا کے ان مریضوں کی صورت میں آپڑتی ہے، جن کے سامنے کے صدغی رقبوں کو بہت زیادہ صدمہ پہنچ جاتا ہے۔

بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مریض ایک شے کو دیکھ کر شناخت

نہیں کر سکتا۔ مگر چھو کر شناخت بھی کر لیتا ہے اس کا نام بتا دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان درآئندہ راستوں کی تعداد کس قدر ہے جن کا بر آئندہ سمت میں گویا ئی پر آکر اختتام ہوتا ہے۔ اگر آنکھ کا راستہ بند ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہوتا ہے۔ کامل ذہنی کوری میں مریض کی بصارت وسماعت کوئی قوت کام نہیں دیتی۔ مریض کی حالت ایک طرح کے جنون کی سی ہوتی ہے جس کو اسمبولیا اپریکیا کہتے ہیں وہ معمولی سی معمولی چیزوں کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے بہت ممکن ہے کہ مریض پاجامے کو بجائے ٹانگوں میں پہننے کے ایک طرف کندھے پر ڈال لے۔ اور ٹوپی کو بجائے سر پر اوڑھنے کے دوسری طرف کندھے پر ڈال لے۔ یا صابون کو کھانے لگے۔ اور جوتوں کو میز پر رکھے۔ یا لقمہ ہاتھ میں لے۔ اور اس کو یہ نہ معلوم ہو کہ اس کو کیا کرنا چاہیئے اور پھر اس کو رکھ دے۔ لیکن اس قسم کی خرابی دماغ کے بہت زیادہ متضرر ہو جانے سے ہوتی ہے۔

مرکز سماعت فص صدغی کے بالائی تلفیف میں واقع ہے (دیکھو شکل نمبر ۴۶ میں وہ حصہ جس پر ورنگ لکھا ہوا ہے) اس کا ثبوت افیزیا کے واقعات سے ملتا ہے۔ چند صفحے پہلے ہم نے حرکی افیزیا سے بحث کی ہے۔ اب ہم حسی افیزیا کا ذکر کرتے ہیں۔ افیزیا کے متعلق جو کچھ ہم کو علم ہے اس کے تین دور ہو سکتے ہیں (۱) دور بروکا (۲) دور ورنک (۳) دور چارکاٹ۔ بروکا کی تحقیق کا حال معلوم ہے۔ ورنک نے سب سے پہلے ان اشخاص کے مرض میں امتیاز کیا ہے جو گفتگو کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ اور جو گفتگو سمجھ تو سکتے ہیں مگر صرف بول نہیں سکتے۔ اس لئے اول الذکر حالت کو فص صدغی کی خرابی پر مبنی قرار دیا ہے۔ اس حالت میں دراصل مریض الفاظ سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اس مرض کو سمعی افیزیا کہتے ہیں۔ اس موضوع پر جدید ترین امدادی تحقیق ڈاکٹر ایلن اسٹار نے کی ہے۔ ان کو سات مریض لفظی بہرے پن کے دستیاب ہوئے (یہ لوگ لکھ پڑھ اور بول سکتے تھے لیکن اگر ان سے کچھ کہئے تو اسکو نہ سمجھ سکتے تھے) ان لوگوں کا نقص دماغ کی پہلی اور دوسری تلفیف صدغی کے دو تہائی پچھلے

حصہ تک محدود تھا۔ جن لوگوں کو داہنے ہاتھ سے کام کرنیکی عادت ہوتی ہے یعنی جنکے دماغ کا بایاں نصف حصہ کام کرتا ہے، ان میں حرکی افیزیا کے نقص کی طرح خرابی ہمیشہ بائیں طرف ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب کا مرکز بالکل ہی ناکارہ ہو جائے تب بھی تھوڑی بہت سماعت باقی رہتی ہے اس کے لئے داہنی جانب کا مرکز کام کریگا لیکن یہ سماعت یا بول چال میں مفید نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کم و بیش محض بائیں مرکز کی صحت پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ ان حالتوں میں سنے ہوئے الفاظ کو ایک طرف تو ان اشیا سے ائتلاف ہوتا ہے جن کے لئے یہ ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان حرکات سے ہوتا ہے جو ان کے ادا کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ (بقول ورنک) ہم میں سے اکثر کی قوت گویائی یا سمعی اشاروں پر عمل کرتی ہے، یعنی ہمارے بصری لمس اور دیگر تصورات غالباً براہ راست حرکی مرکزوں کو متہیج نہیں کرتے۔ بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آوازیں کو پیدا کرتے ہیں اور اس کے بعد حرکی مرکز متہیج ہوتے ہیں۔ گویا کہ الفاظ کی ذہنی آوازیں ادائی الفاظ کے لئے بمنزلہ فوری مہیج کے ہوتی ہیں جہاں ان کا امکان فوت ہو جاتا ہے۔ یعنی بائیں جانب کے نصف صدغی میں اس کا مرکز فنا ہو جاتا ہے، یا فنا کر دیا جاتا ہے، تو اس سے گویائی پر ضرور اثر پڑتا ہے۔ بعض ایسے واقعات بھی دیکھنے میں آئے ہیں جن میں مرکز سماعت کی خرابی کا گویائی پر کوئی اثر نہیں پڑا لیکن ایسے واقعات شاذ ہوتے ہیں اور ہم انکو خرق عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ایسی صورتوں میں مریض اپنے آلات گویائی کو دوسرے نصف کرے سمعی مرکز سے متہیج کرتا ہوگا۔ یا پھر براہ راست بصر و لمس کے مرکزوں سے متہیج ہوتے ہوں گے۔ اور مرکز سماعت کو دخل ہی نہ ہوگا۔ چیر کاٹ نے اسی قسم کے دقیق شخصی ائتلافات کی تحلیل کی ہے، جو اس موضوع پر ایک نمایاں کارنامہ خیال کیا جاتا ہے۔

ہر وہ شئے جس کا کوئی نام ہوتا ہے اس میں متعدد اوصاف و خواص اور اس کے متعدد پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے ذہنوں میں شئے کے نام اور اس کے اوصاف و خواص میں باہم ائتلاف ہوتا ہے اگر دماغ کے

مختلف حصوں کو علیحدہ علیحدہ اس شئے کے مختلف خواص سے تعلق ہو، اور ان کے علاوہ ایک حصہ کا نام کے سننے سے تعلق ہو، دوسرے کا اس کے ادا کرنے سے، تو ان تمام حصوں میں (ازروئے قانون ائتلاف جس کا ہم آئندہ تذکرہ کریں گے) لازمی طور پر ایسا تعلق ہونا چاہئے کہ ان میں سے ایک حصہ کی فعلیت باقی تمام حصوں کو عمل میں لے آتی ہو۔ باتیں کرتے وقت (جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں) غایت عمل ادائی الفاظ ہوتی ہے۔ اگر اس حصۂ دماغ کو ضرر پہنچ جائے جس سے ادائی الفاظ کا تعلق ہے تو اگرچہ اور تمام دماغی حصے بالکل صحیح و سالم ہی کیوں نہ ہوں انسان یا تو بالکل گفتگو کرنے سے معذور ہو جاتا ہے، یا اس کی باتیں غیر مربوط و بے سرو پا ہو جاتی ہیں۔ ٹھیک یہی حالت اس وقت ہوتی ہے جب کہ تلفیف بروکا میں خرابی واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن بولتے وقت بولنے والے کے سلاسل تصورات کی ترتیب مختلف ہو سکتی ہے۔ عموماً تو وہی ترتیب ہوتی ہے جو کہ اوپر بیان کر دی ہے۔ یعنی اشیائے کسی بصری اور دیگر خواص سے ان کے اسماء کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اس کے بعد نام زبان پر آتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کے ذہن میں نام لینے سے پہلے اشیاء کا منظر سامنے آتا ہو تو ظاہر ہے کہ مراکز سماعت کی خرابی سے اس کے بولنے یا پڑھنے کی قوت پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ وہ ذہنی طور پر بہرا ہوگا، یعنی اس کی آواز انسانی کی سمجھنے کی قوت کو نقصان پہنچیگا۔ لیکن اس کو افیزیا نہ ہوگا۔ اسطرح پر ڈاکٹر اسٹار کے ان سات واقعات کی توجیہ کیجا سکتی ہے جنمیں مریض الفاظ کے سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اسکو حرکی افیزیا نہیں ہوتا۔

اگر کسی شخص میں مندرجۂ بالا ترتیب ائتلاف خلقی اور عادتی ہو تو بصری مرکزوں کو نقصان پہنچ جانے سے وہ نہ صرف لفظ نابینا ہو جائیگا بلکہ اسکی قوت گویائی کو بھی کم و بیش نقصان پہنچیگا۔ فص قفائی کی خرابی کی وجہ سے اسکی گفتگو بے ربط و بے سرو پا ہو جائیگی۔ چنانچہ نونین صاحب نے نصف کرے کی شکل بنا کر نہایت ہی وضاحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ افیزیا کے جسقدر مریضوں کا مجھے تجربہ ہوا ہے

ان میں خرابی ان تین مقامات سے کسی جگہ ہوتی ہے (۱) مرکز بروکا (۲) مرکز ورناک (۳) حاشیہ کی بالائی اور زوایہ دار تلفیفات جنکے نیچے سے ہوکر وہ ریشے گزرتے ہیں جو بصری مرکزوں کا باقی دماغ سے تعلق قائم کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۴۴) اس نتیجہ میں اور ڈاکٹر اسٹار کی تحلیل میں (جو انھوں نے خالص حسی واقعات کے متعلق کی ہے) بھی مطابقت پائی جاتی ہے۔

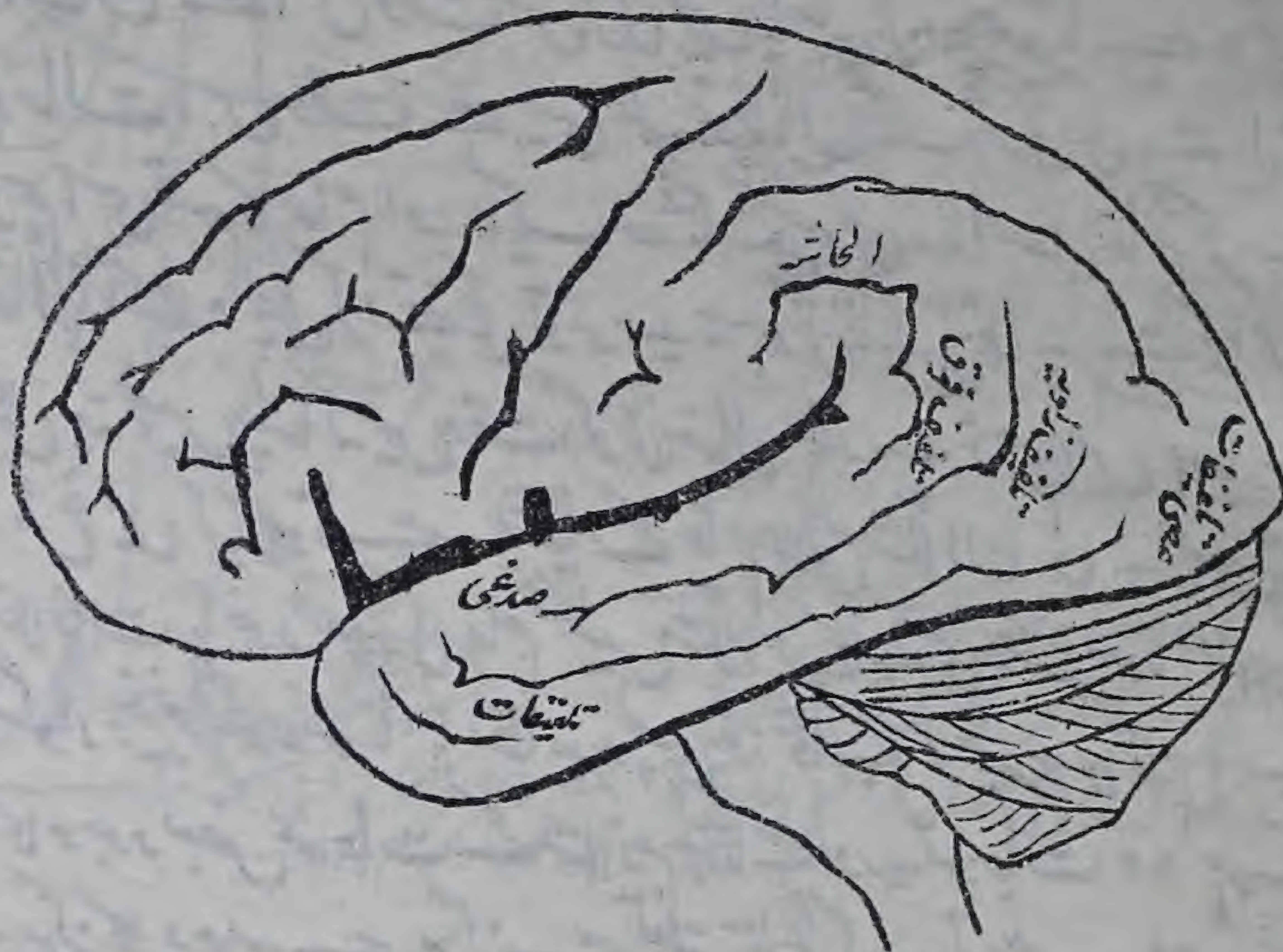
تمثل کے باب میں ہم مختلف اشخاص کے حسی حلقوں کے اختلافات پر پھر بحث کرینگے۔ فی الحال تو ہمارے لئے افیزیا کے علم کی تاریخ سب سے زیادہ دلچسپ شئے ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کام کرنیوالوں کا صبر و ثبات مدت مدت کے بعد سخت ترین گتھیوں کو سلجھا کر ایک باقاعدہ شئے بنا سکتا ہے دماغ میں آلۂ گویائی کا ہونا ایسا ہے جیسا کہ ذہن میں قوت گویائی، جس وقت انسان بولتا ہے تو کم و بیش اس کا کل دماغ اور کل ذہن مشغول ہوتا ہے۔ شکل نمبر ۴۹ (مرتبہ راس) سے یہ بات نہایت اچھی طرح سے سمجھ میں آجائیگی کہ زبان کے استعمال کے وقت دماغ کے کون سے چار حصوں کو نہایت اہم تعلق ہوتا ہے۔ اسلئے اسکی مزید تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت نہیں حسی مرکزوں کی اس قدر اچھی طرح سے تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ ذائقہ اور بو کے متعلق تو ہم کچھ کہہ ہی نہیں سکتا۔ عضلی اور جلدی احساس کے متعلق یہ ہے کہ غالباً اسکا حرکی رقبہ سے ہے، اور ممکن ہے ان تلفیفات سے ہو جو اسکے نیچے اور اسکے وسط کے مقابل واقع ہیں۔ درآئندہ لمسی تموجات اس رقبہ کے خلایا میں ریشوں کے ایک مجموعہ سے داخل ہوتے ہونگے۔ اور ان سے اخراج دوسرے ریشوں کے ذریعہ سے ہوتے ہونگے۔ لیکن تشریح کی ان باریکیوں کے متعلق ہم اب تک کچھ نہیں جانتے۔

بو ذائقہ اور لمس کے مرکز

حاصل

اب ہم دیکھتے ہیں کہ مینرٹ اور جیکسن کا مسلمہ جس سے ہم نے صفحہ نمبر ۸۳ پر ابتدا کی تھی اسکی واقعات سے نہایت تشفی بخش طور پر تائید ہوتی ہے۔ غالباً اعلیٰ ترین مرکزوں میں ایک تو ایسے نظامات ہیں جن سے ارتسامات و حرکات کا احضار ہوتا ہے اور دوسرے وہ ہیں جو پہلے نظامات کی فعلیت کو مناسب ترکیب دیتے ہیں۔ آلات حس سے جب درآئندہ تموجات دماغ میں آتے ہیں تو ان سے کوئی نظام

متہیج ہوتا ہے، اور یہ اوروں کو متہیج کر دیتا ہے۔ یہانتک کہ آخرکار نیچے کی طرف کسی نہ کسی قسم کا اخراج ہوتا ہے اس بات کے پوری طرح سمجھ میں آجانے کے بعد اس امر کے دریافت کرنے کی بہت ہی کم گنجایش رہجاتی ہے کہ آیا حرکی رقبہ محض حرکت ہی کے لئے ہوتا ہے یا حسی امور بھی انجام دیتا ہے۔ جس حد تک تموجات قشر دماغ میں دوڑتے ہیں، یہ کل کا کل حرکی بھی ہوتا ہے اور حسی بھی۔ غالباً تمام تموجات کے ساتھ ان کے احساس وابستہ ہوتے ہیں، اور جلد یا بدیر حرکات



شکل نمبر ۴۳

کا باعث ہوتے ہیں۔ ایک اعتبار سے ہر مرکز درآئندہ ہوتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے ہر مرکز برآئندہ ہوتا ہے۔ نخاع کے حرکی خلایا تک کے اندر یہ دونوں خصوصیات لازم و ملزوم چیزوں کی طرح سے موجود ہوتی ہیں۔ مارک ایکسنر

اور رینچھ یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک حرکی مرکز کے گرداگرد اس طرح سے شگاف دیا جائے کہ قشر دماغ سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے تو اس میں وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو اس کے بالکل علیحدہ کر دینے کی صورت میں پیدا ہوتی ہیں اس لئے جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں اس کی حالت محض تحیث کی سی ہے جس میں سے حرکت میں لانے والا تموج (جو آتا اور کہیں سے ہے) گذرتا ہے۔ شعور اس تموج کے ساتھ ہوتا ہے، اگر اس تموج کا قفائی طرف زور ہوتا ہے تو ان اشیاء کا جو نظر آتی ہیں، اگر اس کا زور صدغی یعنی کنپٹی کی جانب ہوتا ہے تو شعور ان آوازوں کا ہوتا ہے جو سامعہ کو متاثر کرتی ہیں۔ اگر اسکا زور حرکی رقبہ کی طرف ہوتا ہے تو ان چیزوں کا احساس ہوتا ہے جو انسان سے اس وقت مس کرتی ہیں یا جن کو وہ چھوتا ہے وغیرہ۔ سائنس کی جو حالت اس وقت ہے یعنی علم نے جہاں تک ترقی کی ہے، اس کا لحاظ رکھ کر تو ہم اسی قسم کا عام اور ایک حد تک مبہم ہی سا اصول قائم کر سکتے ہیں۔ کیونکہ غالباً آئندہ چل کر اتنے کی تو تردید نہ ہو گی لیکن ظاہر ہے کہ اس سے اس امر کا بالکل پتہ نہیں چلتا کہ جس وقت کوئی خیال ہمارے ذہن میں ہوتا ہے، اس وقت دماغ میں کیا ہوتا ہے۔ اشیاء کے عام علائق مثلاً ان کی عینیتیں مشابہتیں، اختلافات یا خود شعور کی عام شکلیں مثلاً اس کا بے سعی و منتشر ہونا، متوجہ و غیر متوجہ ہونا خوشگوار و غیر خوشگوار ہونا، یا مظاہر دلچسپی و انتخاب وغیرہ یہ تمام ایسے نتائج ہیں جن کا وجود بعض تموجات کے متلازم ہوتا ہے اور یہ تموجات وہ ہوتے ہیں جو ایک مرکز کا دوسرے مرکز سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ شاید ہی کوئی مبہم اصول ہو۔ علاوہ ازیں دماغ کے بعض حصے مثلاً فصوص جبہی کے زیرین حصے اس میں کہیں جگہ نہیں پاتے۔ کتوں کے ان حصوں کو فنا کر کے دیکھا گیا، لیکن اس سے انکی حرکت یا حسیت میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوا۔ بندروں پر بھی تجربہ کیا گیا، ان میں بھی نہ تو ان کے تہیج کرنے سے کوئی علامت ظاہر ہوئی اور نہ قطع کرنے سے۔ ہورسلے۔ اور شیفر نے جو ایک بندر پر تجربہ کیا تو وہ دماغ کے ان حصوں کے قطع کرنے کے بعد بالکل معمولی حالت میں رہا۔ بلکہ چند ایسی کھلاریاں بھی کیں جو وہ صحیح و سالم حالت میں

کیا کرتا تھا۔

مختصر یہ کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالتوں کی معلومات ان کی متلازم دماغی شرائط کی معلومات سے کہیں زیادہ ہیں۔ تکلم کے عناصر ذہن کی اگر از روئے تامل تحلیل نہ کی جاتی تو نظریۂ افیزیا جو موجودہ عضویات کا سب سے چمکدار نگینہ ہے ہرگز منکشف نہ ہو سکتا۔ اس لئے ہمارے اس مسلمہ کو جو ہم نے صفحہ ۶ پر بیان کیا تھا کہ ذہنی حالتیں قطعاً اور کلیۃً دماغی حالتوں کے تابع ہیں اب بھی محض مفروض ہی سمجھنا چاہیئے۔ اس کے متعلق ہم ایک عام اعتقاد رکھ سکتے ہیں کہ اس کو صحیح ہونا چاہیئے لیکن یہ کیونکہ صحیح ہے اس امر میں ہم کو سچ تو یہ ہے کہ کوئی قرار واقعی بصیرت نہیں۔



شکل نمبر ۴۸ ا مرکز سماعت ہے۔ ب مرکز بصارت ہے ح مرکز تحریر ہے اور ک مرکز تکلم (گویائی) ہے

اس سے پہلے کہ ان حالتوں کا مطالعہ کیا جائے جو صحیح معنی میں شعوری حالتیں کہلائی جا سکتی ہیں، میں دماغی عمل کے دو یا تین پہلوؤں پر ایک علیحدہ باب میں بحث کرتا ہوں۔ یہ پہلو ایک عام اہمیت رکھتے ہیں، اور ان کو ہماری تمام ذہنی حالتوں کی پیدائش میں دخل ہوتا ہے۔

باب ۹

عصبی عمل کی چند عام شرائط

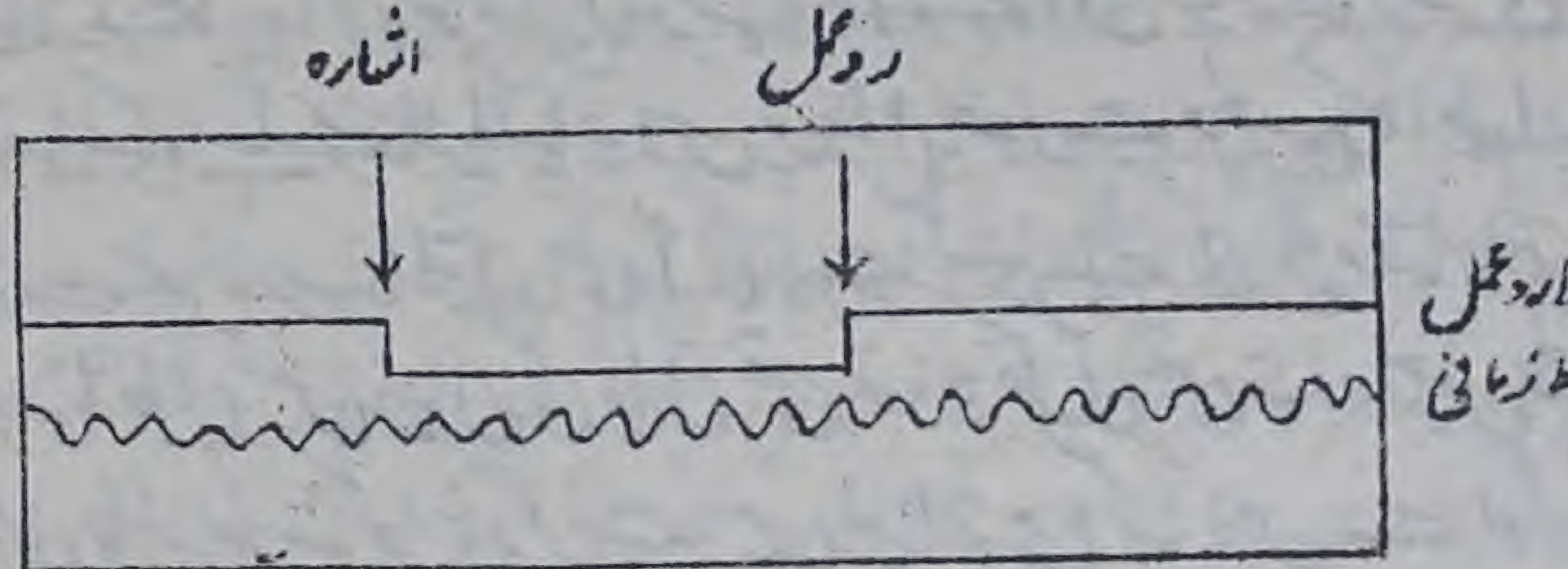
اخراج عصبی لفظ اخراج اس کتاب میں اکثر آئے گا۔ ہم اس لفظ کے استعمال کرنے پر مجبور بھی ہیں، کیونکہ جو تموج دماغ سے عضلات اور دیگر داخلی اعضا کی طرف جاتا ہے اس کی روانی کو درآمندہ تموج سے ممتاز کرنے کے لئے، ہم لفظ اخراج سے بہتر کوئی لفظ نہیں پاتے متعلم کو چاہیئے کہ اس لفظ کو استعارہ نہ خیال کرے۔ علم حرکت کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو حرکی خلیہ میں سے تموج کا گذرنا بندوق کے چھٹ جانے کا مشابہ ہوتا ہے خلیہ کا مادہ اندر کی طرف سے تنا ہوا ہوتا ہے درآئندہ تموج مکترات میں ایک طرح کی ہل چل ڈالدیتا ہے، جس سے یہ تناؤ کی حالت فرو ہو جاتی ہے۔ اسطرح کا نسبتہً پائیدار توازن قائم ہو جاتا ہے، اور خلیہ سے کچھ قوت خارج ہوتی ہے جو برآئندہ تموج کی ابتدا ہوتی ہے۔ جب یہ تموج عضلہ میں پہنچتا ہے تو وہاں مکترات میں اس سے ایسی ہی ہل چل ہوتی ہے جسکی بناپر اثر اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔ میٹیوسی کی تحقیق ہے کہ انقباض عضلہ سے جو کام انجام پاتا ہے، وہ اس سے ۲۷،۰۰۰ گنا زیادہ ہوتا ہے، جو اس برقی یا کہربائی تموج سے ہوتا ہے جس سے اس کا عصب حرکی ہتہیج ہوا تھا۔ جب مینڈک کی ٹانگ کے عضلہ کو پہلی بار براہ راست حرکی عصب کو متاثر کرکے منقبض کراتے ہیں،

اور دوسری بار بطریق معکوس عصب حسی کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بطریق معکوس قوی تر تموج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور انقباض نسبتہً زیادہ دیر میں ہوتا ہے لیکن اس طرح سے جب یہ ہو جاتا ہے تو پہلی صورت کے انقباض سے زیادہ قوی ہوتا ہے ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نخاع کے خلایا جن کے واسطہ سے معکوس طور پر حرکت ہوتی ہے، ایک طرح کی مزاحمت کرتے ہیں جس پر غالب آنا تموج کیلئے پہلے ضروری ہوتا ہے۔ لیکن ایک بار جب یہ تموج اُن خلایا پر غالب آجاتا ہے تو ان سے دوسری جانب نسبتہً شدید تموج خارج ہوتا ہے۔ کیا یہ عمل چھوٹے پیمانہ پر بندوق کے چھوٹنے کے مشابہ نہیں ہے۔

زمان ردّ عمل انحراج کے ہونے میں جس قدر وقت صرف ہوتا ہے گذشتہ چند سال سے اس کی نہایت غور و خوض سے (اختبارات کے ذریعہ سے) تحقیق ہو رہی ہے، اور اس امر کی کوشش کی جارہی ہے کہ تہیج کے عمل اور عضلات کی حرکت میں جتنا زمانہ صرف ہوتا ہے اسکو صحیح طور پر دریافت کیا جائے۔ سب سے پہلے اس بارے میں ہیلم ہولٹز نے پیش قدمی کی، اور مینڈک کے سرینی عصب کے برآمدہ تموج کی رفتار کو دریافت کیا اس میں جو طریقے اس نے استعمال کئے تھے وہ بہت ہی جلد حسی ردات عمل پر استعمال کئے گئے۔ اور جو نتائج مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائشوں کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا۔ کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب المثل چلی آتی ہے، کسی شے کی اگر رفتار انتہائی طور پر حیرت انگیز اور ناقابل تعین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے سائنس نے اس رازِ سربستہ کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرنکلین نے پہلے پہل بجلی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر نئے اور نسبتہً سرونسل کے دیوتاؤں کی حکومت کی خبر دیتا تھا۔ لیکن میں شروع ہی میں کہے دیتا ہوں کہ سرعت فکر قطعاً گمراہ کن ترکیب ہے کیونکہ کسی حالت میں بھی یہ صاف دریافت نہیں ہوسکا کہ جس زمانے کی

پیمائش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل فکر وقوع پذیر ہوتا ہے ۔ یہ مدتیں دراصل اس وقفہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض ہیجوں کے عمل کے بعد ان کی ردوات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے ۔ ردعمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کر دی جاتی ہیں یعنی حرکی وحسی خلایا میں وہ تناؤ پہلے ہی سے موجود مان لئے جاتے ہیں جس کو ہم حالت انتظاری کہتے ہیں ۔ ردعمل میں جتنا وقت صرف ہوتا اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے (یا بالفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شئے کا اضافہ ہوجاتا ہے جس سے اخراج وقوع میں آجاتا ہے) اسکی اب تک نہ تو عصبی نقطۂ نظر سے تحقیق ہوئی اور نہ ذہنی نقطۂ نظر سے ۔

ان تمام تحقیقات میں طریق کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے۔ موضوع کو کسی نہ کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے، ساتھ ہی وقت پیما آلات پر اس کا وقت تحریر ہو جاتا ہے ۔ اس پر موضوع سے کسی نہ کسی طرح کی عضلی حرکت ہوتی ہے، جو ردعمل ہوتی ہے ۔ اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود لکھ جاتا ہے۔ ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمان ردعمل ہے وقت پیما آلات مختلف قسم کے ہوتے ہیں ۔ ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک ڈھول سا چکر کرتا رہتا ہے، اس پر ایک کاغذ منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھوئیں میں رکھ کر سیاہ کیا جاتا ہے ۔ اس کاغذ پر برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے



شکل نمبر ۴۹

جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط کھینچنا خود بخود بند ہو جاتا ہے اور ردعمل کے بعد

خود بخود بننے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی قلم ہوتا ہے (اور یہ کسی دھات
کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا جو ایک معلوم شرح سے مرتعش ہوتی ہے) یہ پہلے خط
کے برابر ایک اور خط کھنچتا جاتا ہے۔ سلائی کے مرتعش ہونے کی وجہ سے یہ خط لہردار
ہوتا ہے اس کی ہر لہر سکینڈ کے ایک متعین حصّہ کے بجائے ہوتی ہے ردِ عمل
والے خط میں اشارہ اور ردِ عمل کے مابین جو درز رہ جاتی، اس کا لہروں والے خط
کے مقابلہ میں رکھکر حساب کیا جاتا ہے شکل نمبر ۹۴ پہلے نشان خط ردِ عمل کے
اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے، دوسرے نشان پر ردِ عمل کے ہونے پر پھر شروع ہو جاتا
اس پیمائش کے لئے بالعموم ہپ کا وقت پیما گھنٹہ استعمال ہوتا۔ سوئیاں
ابتداءً صفر پر ہوتی ہیں۔ اشارہ کے ہونے پر (جس کے ساتھ ہی ایک برقی اثر
ان پر بھی ہوتا ہے) یہ چلنے لگتی ہیں۔ اور ردِ عمل سے رک جاتی ہیں۔ ان کی تحریک
کازمانہ ۱/..... سیکنڈ تک ڈائل پر سے معلوم ہو جاتا ہے۔

سادہ ردِ عمل

تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ زمان ردِ عمل ایک ہی شخص میں اس
کی توجہ انتظاری کی جہت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے
اگر موضوع جو حرکت کی جانے والی ہے اس کی طرف تا بہ امکان خیال نہ کرے،
بلکہ اپنی توجہ کو اشارہ کے لینے پر صرف کرے تب تو زمان ردِ عمل طویل ہوتا ہے
اگر وہ اپنی تمام توجہ محض عضلی ردِ عمل کی طرف صرف کرے تو یہ مدت کم ہوتی ہے
لینج نے ونٹ کے معمل میں کام کرتے وقت اس واقعہ کا سب سے پہلے مشاہدہ
کیا تھا اس کا بیان ہے کہ خود میرا زمان ردِ عمل عضلی تو بالاوسط ۱۳۳ء ثانیہ
اور حسی بالاوسط ۲۳۳ء ثانیہ تھا۔ مگر اختبارات عضلی طریقہ پر ہونے چاہئیں۔ کیونکہ
اس طریقہ پر وقفہ کم از کم ہوتا ہے اور نتیجہ نسبتہً مستقل۔ بالعموم تہیج اور ردِ عمل
کے مابین ۱/۱۰ اور ۱/۵ سیکنڈ کے بین بین وقفہ ہوتا ہے۔ میرے خیال میں ان حالات
میں ردِ عمل اضطراری فعل ہوتا ہوگا۔ حرکت سے پہلے عضلات کو جو تیار کیا جاتا ہے
اس کے معنی اخراجی راستوں کے اس حد تک متہیج ہو جانے کے ہیں، جو اخراج
سے کچھ ہی کم حالت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں
کہ مرکزوں میں عارضی طور پر ایک معکوس قوس بنجاتی ہے جس میں سے در آئندہ

تموج فی الفور خارج ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس جب توجہ محض اشارہ کی طرف مبذول ہوتی ہے تو جسم کی رقیب اشارہ ہونے کے بعد ہی متہیج ہو سکتے ہیں اس حالت میں ردعمل میں زیادہ دیر لگتی ہے۔ جب ہماری توجہ حرکت کیطرف ہوتی ہے یعنی جب ردات عمل عضلی طریقہ سے عمل میں آتے ہیں، ہم سے بعض اوقات غلط اشارہ پر حرکت ہو جاتی ہے خصوصاً جب کہ یہ اشارہ ہماری توقع کے مطابق ہو۔ اس صورت میں اشارہ کی حالت محض ایک شعلہ کی سی ہوتی ہے جو بارود کے فتیلہ میں لگ جاتا ہے اشارہ کے ہونیکے بعد غور و فکر مطلق نہیں ہوتا ہاتھ بلا کسی ارادہ کے مڑ جاتا ہے۔

لہذا یہ اختیارات کسی اعتبار سے بھی رفتار فکر کی پیمائشیں نہیں ہیں انمیں اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہو سکتا ہے تو اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم انھیں مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ ان کو مختلف طریق پر پیچیدہ بنایا جا سکتا ہے۔ اوّل تو اس طرح سے کہ جب تک اشارہ کا واضح طور پر تصور نہ ہو جائے ردعمل نہ کرے (یہی ونٹ کا زمان امتیاز، زمان ایتلاف ہے) جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے اسوقت ردعمل کیا جائے۔ اس طرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ ہر ایک کے لئے ردعمل جدا ہو، اور موضوع کو اسکا علم نہ ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں ردعمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہو گا اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہو گا وہ بھی ہمارے ان عضلی اعمال سے بالکل مختلف ہو گا جن کو ہم معمولاً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ بہر حال سادہ زمان ردعمل پر ان تمام پیچیدگیوں کا اضافہ کر لیا جا سکتا ہے، اور نقطۂ آغاز وہی ہے، اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر ایک مختصر سا تبصرہ کر دیا جائے۔

زمان ردعمل فرد اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڈھے اور غیر متمدن اشخاص میں یہ مدت طویل ہوتی ہے (چنانچہ ایکسنر کا مشاہدہ ہے کہ ایک بڈھے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگا تھا) بچوں میں بھی یہ مدت طویل ہوتی ہے (بقول ہرزین تقریباً نصف سیکنڈ)۔

مشق سے یہ مدت کم ہو سکتی ہے اور ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ رہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا اس سے زیادہ کمی ممکن نہیں ہوتی۔ مذکورۂ بالا بڈ ے کا زمان ردعمل بہت مشق کے بعد ۷۶ ۰۱ء۰ رہ گیا تھا۔ تکان سے یہ زمانہ طویل ہوتا ہے اور توجہ اس کو کم کرتی ہے۔ اشارہ کی نوعیت اس کو متغیر کر سکتی ہے۔ ذیل میں وہ اوسط درج کرتا ہوں جن تک بعض مشاہدہ کرنے والے پہنچے ہیں۔

	ہرسیچ	ہنیکل	ایکسنر	ونٹ
آواز	۱۴۹ء۰	۰۱۵۰۵ء۰	۱۳۶۰ء۰	۰۱۶۷ء۰
روشنی	۲۰۰ء۰	۲۲۴۶ء۰	۱۵۰۶ء۰	۲۲۲ء۰
لمسی	۱۸۲ء۰	۱۵۴۶ء۰	۱۳۳۷ء۰	۲۱۳ء۰

اس فہرست کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوگا کہ بصر و لمس کی نسبت آواز پر جلد ردعمل ہوتا ہے ذائقہ اور بو پر بصر و لمس سے بھی دیر میں ردعمل ہوتا ہے۔ شدت مہیج بھی اہم شئے ہے جس قدر مہیج شدید ہوتا ہے اسی قدر ردعمل میں کم مدت لگتی ہے ہرزین نے ایک ہی شخص کے پیر کی انگلی پر جو مردہ کھال کی گرہ ہوتی ہے اسکی اور ہاتھ کی جلد کے ردات عمل کا مقابلہ کیا۔ دونوں مقامات کو ایک ساتھ تہیج کیا گیا۔ اور موضوع نے ایک ہی ساتھ ہاتھ اور پیر دونوں سے ردعمل کی کوشش کی۔ لیکن اس صورت میں پاؤں سے ہمیشہ ردعمل جلد ہوتا تھا۔ جب گرہ کے بجائے پاؤں کی اچھی کھال کو چھوا گیا تو ہاتھ سے ردعمل پہلے ہوا نشی اشیا کے اثر سے زمان ردعمل طویل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بہت کچھ مقدار خوراک پر مبنی ہوتا ہے۔

پیچیدہ رداتِ عمل

یہ اس وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں جب ردعمل کے ساتھ کسی قسم کا عقلی اور ذہنی عمل ہوتا ہے۔ ان کے بیان کرنیکا صحیح محل تو وہ ہوتا جہاں اور عقلی اعمال کا ذکر کیا جاتا، لیکن بعض لوگ ان تمام پیمائشوں کو بلا لحاظ سیاق، ایک جگہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ان حضرات کا خیال کر کے میں پیچیدہ رداتِ عمل کو یہیں بیان کئے دیتا ہوں

ظاہر ہے کہ جب ردعمل سے پہلے ہم سوچیں گے تو زمان ردعمل کا کوئی خاص طور پر یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کا انحصار ہمارے سوچنے پر ہوگا۔ نہ معلوم ہم کو سوچنے میں کتنی دیر لگے۔ ایسی صورت میں ہم صرف بعض متعین اور نہایت ہی سادہ عقلی اعمال کی کم از کم مدتوں کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اس لئے امتیاز میں جتنا وقفہ لگتا ہے اس کے اندازہ کرنے کے لئے اختیارات کئے گئے ہیں ونٹ اسکو مخصوص مدت کہتا ہے۔ اس نے ان لوگوں سے (جنکے سادہ ردعمل کا زمانہ پہلے معلوم ہو چکا تھا) یہ کہا حرکت (جو ہمیشہ ایک ہی طرح کی ہوتی تھی) اس وقت کرو جب کہ تمھیں اس امر کا علم ہو جائے کہ دو یا زاید اشاروں میں سے تمکو کونسا اشارہ ملا ہے۔ ان میں اور سادہ ردات عمل میں (جن میں صرف ایک اشارہ کیا جاتا ہے اور وہ بھی موضوع کو پہلے سے معلوم ہوتا ہے) جو کچھ فرق دریافت ہوا اس کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ یہ وہ زمانہ ہے جو امتیاز کرنے میں صرف ہوتا ہے جب دو اشاروں کے بجائے چار اشارے بلا تعین و ترتیب استعمال کئے جاتے ہیں تو یہ زمانہ نسبتہً طویل ہوتا ہے۔ دو اشاروں کی صورت میں (جب کہ اشارہ اتنا ہوتا تھا کہ کوئی سیاہ یا سفید شے دفعتہً موضوع کے سامنے کر دی جاتی تھی) تین مشاہدوں کی اوسط مدت مندرجۂ ذیل ہے۔

سیکنڈ	سیکنڈ	سیکنڈ
۰.۰۷۹	۰.۰۴۷	۰.۰۵۰

چار اشاروں کی صورت میں انھیں تینوں حضرات کے نتائج مندرجۂ ذیل ہیں۔ اس بار سیاہ و سفید کے ساتھ سبز و سرخ روشنی کا اضافہ کر دیا گیا تھا۔

۰.۱۳۲	۰.۰۷۳	۰.۱۵۷

پروفیسر کیٹل نے جو اس طریق پر تجربہ کیا تو وہ کوئی نتیجہ مرتب نہ کر سکے۔ اس لئے انھوں نے ان نتائج کو اختیار کیا ہے جو ونٹ سے قبل کے مشاہدوں سے مرتب کئے گئے تھے اور جن کو ونٹ نے رد کر دیا تھا۔ اس طریق کو ونٹ سادہ طریق انتخاب کہتا ہے کیونکہ موضوع اشارہ کا انتظار کرتا ہے۔ اور اگر یہ اشارہ ایک خاص قسم کا ہوتا ہے تو تب تو حرکت کرتا ہے۔ ورنہ نہیں کرتا۔ اس طرح ردعمل امتیاز کے بعد

ہوتا ہے۔ حرکی تہیج اس وقت تک ہاتھ کی طرف نہ بھیجا جائیگا جب تک کہ موضوع کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ کونسا اشارہ ہے۔ اس طریق پر پروفیسر کیٹل نے خود کو موضوع بنایا ایک بار سفید اشارہ ہوتا تھا اور دوسری بار کسی قسم کا اشارہ نہ ہوتا تھا اور مشاہدہ کرنے والوں کے نزدیک سفید اشارہ اور اُسکے عدم میں تمیز کرنے میں مندرجۂ ذیل اضافہ ہے۔

۰۵۰ء ۰ اور ۰۳۰ء ۰

اور اسی طرح سے ایک رنگ کو دوسرے سے تمیز کرنے میں

۱۱۰ء ۰ اور ۱۰۰ء ۰

اور کسی ایک رنگ کو دس اور رنگوں سے تمیز کرتے میں

۱۱۷ء ۰ اور ۱۰۵ء ۰

اور معمولی انگریزی چھاپے کے حروف میں حرف A کو حرف Z سے تمیز کرنے میں۔

۱۳۷ء ۰ اور ۱۴۲ء ۰

کسی ایک حرف کو بقیہ حروف تہجی میں پہچاننے کے لئے (اس وقت حرکت نہیں کی گئی جب تک وہ حرف سامنے نہیں آگیا۔

۱۱۶ء ۰ اور ۱۱۹ء ۰

اور کسی ایک لفظ کو باقی پچیس الفاظ سے تمیز کرنے کے لئے۔

۱۱۶ء ۰ اور ۱۱۸ء ۰ سیکنڈ

تک لگے ہیں۔ اس صورت میں فرق کا دار مدار زیادہ تر الفاظ کے طول اور جس زبان کے الفاظ ہوں اس سے واقفیت پر ہے۔

پروفیسر کیٹل اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں الفاظ کے پہچاننے میں حروف کے پہچاننے سے کچھ ہی زیادہ دیر لگتی ہے "لہذا ہم لفظ کے حروف میں علٰحدہ علٰحدہ تمیز نہیں کرتے" بلکہ اس کو بہ حیثیت مجموعی پہچانتے ہیں۔ چنانچہ بچوں کو پڑھاتے وقت یہ امر بالکل واضح ہوجاتا ہے۔ اُن کے نزدیک مختلف حروف پہچاننے میں بھی کم و بیش دیر لگتی ہے

بالخصوص حرف E تو بہت ہی دیر میں پہچانا جاتا ہے۔

ایک تصور کو دوسرے تصور کے ساتھ ایتلاف پانے میں جتنی دیر لگتی ہے اس کا بھی حساب کیا گیا ہے۔ گیلٹن نے بہت ہی سادہ آلات کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ کسی غیر متوقع لفظ کے نظر آجانے کے بعد تقریباً ⅕ سیکنڈ میں اس کا ایتلافی تصور بیدار ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ونٹ نے اختبارات کئے جن میں اشارہ منفرد ہجے کے الفاظ کو قرار دیا گیا تھا، اور ایک شخص انکو باواز بلند کہتا تھا۔ جونہی کہ لفظ کی آواز سے ایتلافی تصور پیدا ہوا موضوع نے ایک کنجی دبا دی لفظ اور رد عمل دونوں کا وقت وقت پیما کے ذریعہ سے لکھ لیا جاتا ہے اور مجموعی طور پر ان دونوں کے مابین حسب ذیل وقفے ثابت ہیں۔ جو چار مشاہدین کے ہیں۔

۱٫۰۳۷ - ۱٫۱۵۴ - ۱٫۱۰۹ - ۰٫۸۹۶ - ۱٫۰۰۹ سیکنڈ لیکن سادہ ردعمل کا زمانہ اور وہ مدت جو محض لفظ کے پہچاننے (جس کو ونٹ زمان ادراک کہتا ہے) میں صرف ہوتی ہے منہا کر لینی چاہیئے۔ اس طرح سے ٹھیک وہ وقفہ نکل آئیگا جو ایتلافی تصور کے پیدا ہونے میں لگتا ہے۔ اول الذکر دو وقفوں کا علیحدہ علیحدہ تعین کر کے منفی کیا گیا۔ ان دونوں کا فرق جس کو ونٹ زمان ایتلاف کہتا ہے انھیں چار اشخاص میں بالترتیب ۷۰۶/۱، ۷۲۳/۱، ۷۵۲/۱، ۸۷۴/۱ سیکنڈ تھا۔ سب سے آخری مدت کے زیادہ ہونے کا یہ سبب ہے کہ جس شخص پر تجربہ کیا گیا وہ امریکن تھا۔ اس سے قدرتی طور پر اہل زبان کی نسبت اسکے ذہن میں جرمنی الفاظ کے ایتلافات دیر میں پیدا ہوتے ہوں گے۔ سب سے کم وقفہ ایتلافی اس صورت میں منکشف ہوا جب کہ جرمنی زبان کے لفظ "اسٹرم" (تیز ہوا) نے پروفیسر ونٹ کے ذہن کو انگریزی زبان کے لفظ "ونڈ" (تیز ہوا) کی طرف ۰٫۳۴۱ سیکنڈ میں منتقل کر دیا۔ پروفیسر کیٹل نے حروف کی صورت اور ناموں کے مابین جو ایتلافی وقفہ ہوتا ہے اس کے متعلق چند دلچسپ تجربات کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "میں نے گھومنے والے لٹو پر کچھ حروف چپکا دیئے۔ اور اپنے سامنے ایک اوٹ رکھی جس میں ایک سوراخ تھا۔

اور اس سوراخ میں سے حروف کو دیکھ سکتا تھا۔ ان شرائط کو متعین کر کے میں نے یہ طے کیا کہ دیکھوں میں گردش کرتے ہوئے لٹو پر ان کو کتنی مدت میں باآواز پڑھ سکتا ہوں۔" ان کا تجربہ ہے کہ اگر ایک حرف سوراخ سے نظر آتا تو وقت کم صرف ہوتا۔ اور اگر ایک سے زاید حروف نظر آتے تو وقت زیادہ صرف ہوتا۔ صرف ایک حرف کے دیکھنے اور اس کا باآواز بلند نام لینے میں ان کو نصف سکنڈ صرف ہوا۔ جس سرعت سے کہ انسان پڑھتا ہے وہ اس میں شک نہیں کہ اس کے اتیلافات کا پیمانہ ہوتی ہے کیونکہ جو لفظ انسان کی نظر کے سامنے آتا ہے اسکے لئے ضروری ہے کہ کم از کم پڑھے جانے سے قبل اپنے نام کو یاد دلائے پروفیسر کیٹل کہتے ہیں کہ میرا تجربہ تو یہ ہے کہ غیر مربوط اور بے جوڑ الفاظ کے پڑھنے میں مربوط الفاظ کی نسبت تقریباً دگنی مدت صرف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح غیر مربوط حروف کے پڑھنے میں مربوط حروف کی نسبت دگنی مدت صرف ہوتی ہے۔

جب الفاظ جملوں میں اور حروف الفاظ میں مربوط ہوتے ہیں تو دیکھنے اور زبان سے ادا کرنے کے اعمال باہم مل جاتے ہیں لیکن موضوع ایک ذہنی کوشش سے الفاظ و حروف کی ایک خاصی بڑی تعداد کو پہچان سکتا ہے اور ایک ارادی کوشش سے ان حرکات کا انتخاب کر سکتا ہے جنکی ان کے ادا کرنیکے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے الفاظ حروف کے پڑھنے میں جسقدر وقت صرف ہوتا ہے وہ درحقیقت اس سرعت پر مبنی ہوتا ہے جس سرعت سے آلات گویائی حرکت کر سکتے ہیں۔۔۔۔ مثلاً میں نے اپنے پڑھنے کا تجربہ کیا تو میری تیز سے تیز رفتار فی لفظ انگریزی میں ۱۳۸/۱۰۰۰ فرانسوی میں ۱۶۷/۱۰۰۰ المانی یعنی جرمن زبان میں ۲۵۰/۱۰۰۰ ایطالوی میں ۲۲۷/۱۰۰۰ لاطینی میں ۲۳۴/۱۰۰۰ اور یونانی میں ۴۸۴/۱۰۰۰ ثانیہ تھی۔ دوسروں پر جو تجربے کئے ان نتائج کی حیرتناک طریق پر تصدیق ہوتی ہے۔ موضوع کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ وہ اپنی زبان کی نسبت غیر زبان کو نسبتہً سست رفتار سے پڑھتا ہے یہی وجہ ہے کہ باہر کے لوگ جب اپنی زبان میں گفتگو کرتے ہیں تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا کہ بہت تیزی کے ساتھ بول رہے ہیں۔

اشیاء کے رنگ اور تصویروں کے دیکھنے اور ان کے زبان سے بتانے میں جتنی مدت صرف ہوتی ہے اس کا تعین بھی اسی طریق پر کیا گیا۔ رنگوں اور تصویروں کے لیے تقریباً ایک ہی (½ سیکنڈ سے کچھ زیادہ) مدت صرف ہوتی ہے۔ اور یہ تقریباً الفاظ و حروف سے دگنی ہوتی ہے۔ اور تجربات جو میں نے کئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک رنگ یا تصویر کے پہچاننے میں تو الفاظ و حروف کی نسبت کم مدت صرف ہوتی ہے لیکن زبان سے اسکا نام لینے میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ و حروف کی حالت میں تصور اور نام کے مابین اس کثرت سے اتصال ہوا ہے کہ نام لینے کا عمل خود بخود ہو جاتا ہے۔ رنگوں اور تصویروں کی حالت میں ہم کو ارادی کوشش سے نام کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔

ڈاکٹر رومینز نے چند ایسے اشخاص کا جو بہت پڑھنے کے عادی تھے باہم پڑھنے کی رفتار میں مقابلہ کیا۔ اس میں حیرت ناک اختلافات منکشف ہوئے ہیں یعنی ان میں ۴ : ۱ تک کا فرق معلوم ہوا۔ بالفاظ دیگر ایک شخص دوسرے سے چار گنا تیز پڑھ سکتا تھا۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ آہستہ پڑھنے اور سمجھنے کی قوت میں بھی کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس جب تمام تر کوشش سمجھنے اور یاد کرنے پر صرف کیجاتی ہے تو تیز پڑھنے والے سست پڑھنے والوں کی نسبت جو کچھ پڑھتے ہیں اسکو بہتر طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ میرا تجربہ ہے کہ جو شخص سب سے زیادہ تیز پڑھتا ہے وہی سب سے زیادہ سمجھ کر یاد بھی رکھ سکتا ہے۔ اسکے بعد ڈاکٹر رومینز کہتے ہیں کہ سرعت ادراک (جس کا اس طرح سے تجربہ کیا گیا ہے) اور ذہنی فعلیت میں (جس کا امتحان ذہنی کام کے عام نتائج سے ہوتا ہے) کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ میں نے سائنس ادبیات کے بعض مشہور علماء پر یہ تجربہ کیا اور ان سب کو میں نے سست خواں پایا ہے۔

مقدار توجہ کو بھی زمان رد عمل کے تعین میں بہت بڑا دخل ہے اگر کوئی شے پہلے سے ہم کو پریشان کر رہی ہو یا دوران تجربہ میں پریشان کر دے تو اس سے مدت نسبتاً طویل ہو جاتی ہے۔

ہیجوں کا جمع ہونا

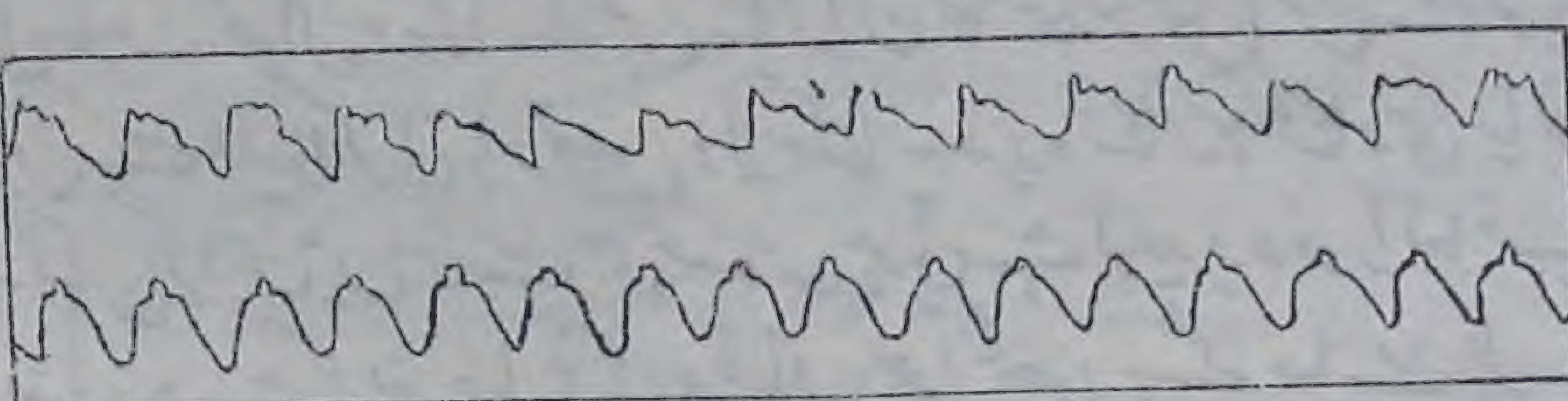
کُل عصبی مرکزوں کا یہ عام قانون ہے کہ ہیج بجائے خود عصبی مرکز کو ہیج کرنے اور اخراج عصبی کے عمل میں لانے کیلئے ناکافی ہوگا، اگر وہ ایک یا دو ایسے ہیجوں کے ساتھ عمل کرے (جو خود بھی اسی طرح سے ناکافی ہوں)، تو اخراج کا وقوع میں آجانا ممکن ہوتا ہے۔ اسکے سمجھنے کا قدرتی طریقہ یہی ہے کہ دباؤ جمع ہو جاتے ہیں۔ جو آخرکار عصبی مزاحمت پر غالب آجاتے ہیں ان میں سے پہلے سے داخلی ہیجان اور حسیت پیدا ہوتی ہے۔ اور آخری کی مثال اس تنکے کی سی ہوتی ہے جو اونٹ کی کمر توڑ ڈالتا ہے۔

اس کا ثبوت بہت سے عضویاتی اختبارات سے ملتا ہے۔ جس کی تفصیل یہاں درج نہیں کی جاسکتی لیکن معمل کے باہر بھی ہم اصول جمع ہیجات کو اپنی روزمرہ کی ضروریات میں استعمال کرتے رہتے ہیں۔ اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جائے اور کوئی تدبیر اس کے چلانے میں کارگر نہو تو سب تدابیر یکلخت ہی استعمال کی جاتی ہیں۔ کوچوان باگ ڈور اور آواز سے کام لیتا ہے ایک شخص برابر سے اسکے سر کو کھینچتا ہے، دوسرا اسکے پیچھے ہنٹر مارتا ہے کچھ لوگ گاڑی دھکیلتے ہیں تو اس کی ضد بالعموم ختم ہو جاتی ہے۔ اور وہ ہنسی خوشی اپنی راہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کوئی بھولا ہوا نام یا واقعہ یاد کرنا چاہتے ہیں تو تمام ممکنہ نشانات کی طرف خیال دوڑاتے ہیں۔ تاکہ ان کا متحدہ عمل اس شے کو یاد دلا دے جسکو ان میں سے اکیلا کوئی یاد نہیں دلا سکتا۔ مردہ شکار کا شکاری جانور تعاقب نہیں کرتا۔ لیکن اگر اس میں حرکت بھی محسوس ہوتی ہے تو پھر وہ فوراً تعاقب کرتا ہے۔ بروک کا مشاہدہ ہے کہ بغیر دماغ کی مرغیاں جو آنکھوں کے سامنے پڑے ہوئے دانوں کو بھی نہ چگ سکتی تھیں، اس وقت چگنے لگیں جب دانے زمین پر اتنے زور کے ساتھ پھینکے گئے کہ ان کے گرنے کا شور ہوا۔ ڈاکٹر ایلن تھامسن نے کچھ مرغی کے بچے دری پر نکلوائے ان کو چند روز تک دری ہی پر رکھا۔ دری پر چونچ رگڑنے کا رجحان مطلق ظاہر نہ ہوا...... لیکن ڈاکٹر موصوف نے اس پر کچھ بجری سی ڈلوا دی...... تو مرغی کے بچوں نے فوراً حرکات شروع کر دیں۔" اجنبی شخص اور تاریکی دونوں کتوں میں خوف اور بے اعتباری کے خیالات

پیدا کرتی (اور اسی وجہ سے انسانوں میں بھی یہ چیزیں خوف کا باعث ہوتی ہیں) ممکن ہے کہ ان دونوں سے کوئی سا ایک سبب خارجی علامات کے متہیج کرنے میں کامیاب نہ ہو۔ لیکن جب دونوں مل جاتے ہیں یعنی جب اجنبی شخص اندھیرے میں ملتا ہے تو کتا بیحد بھونکتا ہے۔ خوانچہ والے جمع تہیجات کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ یہ سڑک پر ایک لائن میں اپنے خوانچے لیکر بیٹھتے ہیں، اور رہگیر اکثر آخری سے خریدتا ہے۔ ایک شے پر بار بار اس کی نظر پڑتی ہے اس تکرار کی بنا پر جس شے کو اس نے پہلے سے نہ لیا تھا آخری سے لے ہی لیتا ہے۔

دماغ کی دموی دوران قشر دماغ کے ہر حصے میں یہ بات ہے کہ جب اسکو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دوران خون اور تنفس دونوں پر اثر پڑتا ہے۔ خون کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حرکی رقبے زیادہ ذکی الحس ہوتے ہیں، لیکن ان کے علاوہ بھی اور تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ ہوتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آئی ہے۔ میسو نے اپنے آلۂ خون نما کو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خون کی آمد کم ہو جاتی ہے۔ اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔

ب



ا

شکل نمبر ۵۔ نبضی حالت (ا) دماغ کی سکون کی حالت میں ب دماغ کی عمل کی حالت میں (از میسو)

خفیف ترین جذبہ بھی بازوؤں کے کھنچنے کا موجب ہوتا ہے، چنانچہ پروفیسر لڈوگ کے معمل میں داخل ہونے سے بازو کھنچ گئے۔ خود دماغ بہت ہی دموی عضو ہے۔ یہ بالکل اسفنج کی طرح خون سے پر ہوتا۔ میسو کے ایک اور اختبار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب ٹانگوں کی طرف خون کم جاتا ہے تو دماغ

کی طرف زیادہ جاتا ہے۔ موضوع کو ایسی چیز پر لٹایا گیا جسکا توازن خفیف سے تغیر سے بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی طرف جھک جاتی۔ اور اگر ٹانگوں کی طرف ذرا بھی اضافہ ہوتا یہ اس طرف جھک جاتی جس وقت موضوع میں کوئی ذہنی فعل واقع ہوتا اس کے سر کی طرف کا سرا جسم میں خون کی تقسیم ہونے کی بنا پر جھک جاتا تھا۔ لیکن ذہنی فعلیت کیوقت دماغ کی طرف خون کے زیادہ آنے کا بہترین ثبوت میسو کے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان تین اشخاص میں کیے ہیں جن کی کھوپری کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی، اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ عالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن سے اس نے نبض دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کھینچوا کر مطالعہ کیا ہے جس وقت موضوع سے مخاطب کیا جاتا تھا۔ یا جب وہ فاعلا طور پر سوچتا تھا تو اس کے جمجمہ کے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا تھا۔ مثلاً زبانی حساب کا کوئی سوال کرتے وقت میسو اپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو مقدار خون جو دماغ میں موجود ہوتی ہے اس میں فوراً تغیر واقع ہوتا ہے۔ ایک بار ایک عورت اس کے زیر تجربہ تھی۔ اس کی دماغی نبض کی تحقیق کرتے وقت میسو نے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعتہً بہت زیادہ ہو گئی ہے جس کا بظاہر کوئی داخلی یا خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس وقت میرے ایک کھوپری نظر پڑ گئی تھی جو کمرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے مجھ میں ایک خفیف سے جذبہ کی سی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔

دماغی حرارت دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ مقامی حرارت خارج ہوتی ہے۔ اس ذیل میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے ایس لومبارڈ نے ۱۸۶۷ء میں کام کیا ہے۔ نہایت ہی عمدہ قسم کے تھرمامیٹروں اور برقی آلوں کو سر کی جلد سے لگا کر انھوں نے معلوم کیا کہ۔ انسان جس قسم کا بھی ذہنی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا پڑھنا خواہ آہستگی کے ساتھ یا آواز

اور ان کے علاوہ خاص طور پر جذبی ہیجانات مثلاً خوف غصہ وغیرہ میں اسکی حرارت بڑھ جاتی ہے۔ جو شاذ و نادر ہی ایک درجہ فیرنہیٹ سے زیادہ ہوتی ہے ۱۸۷۸ء شف صاحب نے اسی موضوع کو لیا۔ اور زندہ کتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کردیں جب ان کو ان سوئیوں کی عادت ہوگئی تو اب اُنھوں نے ان جانوروں کا مختلف حسوں کے ذریعہ سے امتحان شروع کردیا مثلاً لمسی بصری سمعی وغیرہ۔ اُنھوں نے دیکھا کہ ان حسوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت ہی باقاعدگی کے ساتھ تغیرات واقع ہوجاتے ہیں۔ مثلاً وہ کتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لائے کتا بے حس و حرکت پڑا رہا۔ لیکن اسکی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا، لیکن جب کاغذ پر ایک گوشت کی بوٹی چپکا کر ڈالی گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا۔ اور دیگر اختبارات سے شف صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حسی فعلیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن اُنھوں نے اضافۂ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اسی قدر دریافت کر کے چھوڑ دیا کہ جس قسم کی بھی حس پیدا کی جائے دونوں نصف کروں کی حرارت بڑھ جاتی ہے ڈاکٹر ایمیڈون نے ۱۸۸۰ء میں اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی جو عضلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ اُنھوں نے چند نہایت عمدہ سطحی مقیاس الحرارت سر کی جلد پر لگائے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور و قوت کے ساتھ موڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبے عمدہ نقطۂ ماسکہ رکھتے ہیں، اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فیرنہیٹ سے بھی بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبے ان مرکزوں کے مطابق ہوتے ہیں جن کو فیریر اور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بناپر ان حرکات سے منسوب کیا ہے، صرف یہ کھوپڑی کا زیادہ حصہ گھیرتے ہیں۔

فاسفورس اور شعور

اس موضوع پر عموماً اس قدر لغویات مشہور ہیں کہ اگر میں بھی اس جگہ اختصار کے ساتھ اس پر اپنے خیالات کا اظہار کردوں

تو قابلِ گرفت نہ ہوں گا۔ ۱۸۶۰ء میں جب کہ اس موضوع پر عام جوش پھیلا ہوا تھا تو جرمنی کے مادہ پرستوں کی عام آواز (Ohne phospher kem Gendanke) تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضا کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ اور بیسیوں چیزیں ہوتی ہیں اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا، کہ اور تمام کیمیاوی اجزا میں سے فاسفورس ہی کو کیوں انتخاب کر لیا جائے یہ بھی کہنا اسی قدر صحیح ہو گا کہ بغیر پانی کے فکر نہیں ہو سکتا یا بغیر سوڈیم کلورائیڈ کے فکر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر دماغ ایک لخت خشک ہو جائے یا اسمیں Na C I نہ رہے تو بھی شعور اسی طرح سے باطل ہو جائے گا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے امریکہ میں فاسفورس کے مغالطہ نے پروفیسر لوئیل ایگسیز کے اس مقولہ (اب نہیں معلوم کہ صحیح طور پر بیان کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ مچھلی والے کسانوں سے زیادہ ذہین ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ مچھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب مشکوک ہیں۔

فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے متحقق کرنے کا سیدھا سادہ طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے یہ کام براہِ راست تو ہو نہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار کم ہو جاتی ہے۔ اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے بہ حیثیت مجموعی ان کے مابین کوئی غیر متغیر تعلق دریافت کرنا محض ناممکن ہے۔ جوشِ خون کی حالت میں معمول سے کم فاسفورس پیشاب کی راہ سے خارج ہوتا ہے۔ نیند کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس کے مرکبات عصبی اضمحلال کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت نہیں کہ فاسفورس کا ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فولاد سم الفار،

اور دیگر ادویہ کی طرح سے یہ بھی ایک مقوی ہے۔ لیکن جسم میں اندر یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کو کچھ علم نہیں۔ علاوہ ازیں یہ مفید بھی بہت ہی کم لوگوں کو ہوتا ہے۔

جو فلاسفہ فاسفورس کے تعلق کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح سے گردوں میں پیشاب ہوتا ہے یا جگر میں صفرا ہوتا ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ یہ تمثیل بالکل غلط ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں (اب وہ کاسٹرین، کیرٹین، زینتھین جو بھی کچھ ہوں) وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی چیزیں درحقیقت خارج ہوتی ہیں جس حد تک ان کا ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ تغیر تحلیل کا غدود ہے۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں ہے جس کا کسی طرح سے بھی اس "چشمۂ فکر" سے مقابلہ کر سکیں جو دماغ کی مادی رطوبات کے ساتھ ہوتا ہے۔

باب ۱۰

عادت

اسکی اہمیت نفسیات کیلئے

عام عصبی عمل کی ایک ایسی صورت ہنوز باقی ہے جو بذات خود ایک علیحدہ باب کا موضوع ہونے کی مستحق ہے۔ اس سے میری مراد عصبی مرکزوں اور بالخصوص نصف کروں کا وہ رجحان ہے جس سے عادتیں پیدا ہوتی ہیں۔ عضویاتی نقطۂ نظر سے عادت کی پیدائش ماسوا اس کے کچھ نہیں کہ دماغ میں عصبی اخراج کی ایک نئی نالی بنجاتی ہے جس سے بعض اقسام کے عصبی تموج گزرنے پر مائل ہوتے ہیں یہ اس باب کا موضوع ہے۔ آئندہ چل کر جن ابواب میں زیادہ تر نفسیاتی بحث ہوگی وہاں معلوم ہوگا کہ ائتلاف تصورات ادراک حافظہ استدلال تعلیم ارادہ اور اس قسم کے اعمال اس طریق پر اچھی طرح سے سمجھ میں آسکتے ہیں کہ ان کو ان نالیوں کے نتائج خیال کیا جائے۔

عادت کی بنیاد طبعی ہے۔

عادت کی تعریف کرتے وقت مادہ کے طبعی خواص کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف غیر متغیر اور اٹل عادتیں ہیں جن پر مادہ کی مختلف قسمیں اپنے اعمال و ردّ اعمال میں عمل کرتی ہیں۔ مگر عالم حیات میں عادات اس سے زیادہ متغیر ہوتی ہیں حتیٰ کہ جبلتیں بھی ایک شخص کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔

اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص میں واقعات کے لحاظ سے جبلتوں میں تغیر ہو جاتا ہے سالماتی فلسفہ کے اصول سے تو مادہ کے ایک ایک ذرہ کی عادتیں غیر متغیر ہوتی ہیں کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شئے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ اور خارجی قوت یا اندرونی تناؤ سے ہر گھنٹہ میں ہیئت ایک دوسری شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزا منتشر نہ ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ یہ چھپی ہوئی اور سالماتی بھی ہو سکتی ہے جس طرح لوہے کی سلاخ بعض خارجی اسباب کی بنا پر مقناطیسی یا رڑا آتشی گیر ہو جاتی ہے۔ پلستر جم جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبتہً سست ہوتی ہیں ایسا مادہ ایک حد تک متغیر کر دینے والے سبب کے مانع آتا ہے اس رکاوٹ کے دور کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے لیکن تدریجی تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی جمود اس نئی ہیئت میں اس کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ وسیع معنی میں شکل پذیری کے یہ معنی ہیں کہ شئے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر تو ہو جاتی ہے مگر ساتھ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر نہیں ہوتی۔ ایسی شئے نسبتہً پائیدار حالت میں ایک نئی قسم کا مجموعہ عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص عصبی ریشوں میں اس قسم کی شکل پذیری کی قوت بہت ہی زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ہم بلا تامل مندرجہ ذیل کو بطور اپنے مقدمۂ اول کے قائم کئے دیتے ہیں کہ ذی روح اجسام میں مظہر عادت عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے۔ جس کے یہ اجسام بنے ہوتے ہیں۔

اس لئے فلسفۂ عادت طبیعیات کا ایک باب ہے۔ نہ کہ عضویات و نفسیات کا۔ حال کے تمام عمدہ مصنف اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ عادت درحقیقت ایک طبیعی قانون ہے۔ وہ اکتسابی عادات کے مماثل غیر ذی روح

مادہ کی عادات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ موسیو لیون ڈی مونٹ لکھتے ہیں
اس امر سے ہر شخص واقف ہوگا کہ کپڑا کچھ دنوں کے استعمال کے بعد جسم کے لئے زیادہ موزون و مناسب ہو جاتا ہے۔ اسکے ریشوں میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ تغیر اس شئے کی ایک نئی عادت ہوتی ہے قفل کچھ دنوں استعمال ہونے کے بعد اچھی طرح سے پھرتا ہے۔ ابتداءً اس کی ساخت کی بعض ناہمواریوں پر غالب آنے کے لئے کچھ قوت صرف کرنیکی ضرورت پڑتی ہے ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی مظہر عادت ہے۔ مڑے ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں ہوتی یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشیاء کے ارتسامات اپنے لئے روز بروز زیادہ مناسب راستہ بناتے جاتے ہیں۔ اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب اسی قسم کے خارجی ہیجان ہوتے ہیں تو انھیں حیاتی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے یہ کچھ نظام عصبی ہی پر موقوف نہیں۔ زخم کا نشان کہیں بھی ہو جسم کے اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہوگی۔ گرد و پیش کے حصوں کی بہ نسبت چھلن جلن سردی و گرمی کی تکالیف کا اس پر زیادہ اثر ہوگا جس پہنچے میں ایک دفعہ موچ آگئی ہو، جو پہنچا ایک دفعہ اتر گیا ہو اس میں موچ آجانے اور اس کے اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جوڑوں پر وجع مفاصل یا نقرس کا دورہ پڑچکا ہے۔ یا جو انفی پردے زکام کا مسکن رہ چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حملہ ہوگا ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ حتی کہ علالت صحت کی مستقل طور پر جگہ لے لیتی ہے۔ خود نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں صرف اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر دوا کے زور سے چند حملے روک دیئے جاتے ہیں تو پھر قوتیں عود کر آتی ہیں۔ اور اعضا بدستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مرگی۔ وجع اعصاب تشنج بے خوابی وغیرہ اس کی امثلہ ہیں۔ عادات کی نسبتہً ظاہر امثلہ کو لو۔ دیکھو کہ جو لوگ غیر معمولی جذبہ کا شکار رہتے ہیں۔ یا جنھیں محض غصے شکایت یا چڑچڑے پن کی عادت ہوتی ہے ان پر اکثر اوقات انعطاف توجہ کا طریقہ علاج کسقدر مفید ثابت

ہوجاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسقدر علالت کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے تھیں، جو ایک بار غلط راستہ پر لگا دیئے گئے تھے۔

اگر عادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہوجانے کی قوت کا نتیجہ ہیں تو یہ بات فوراً معلوم ہوسکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے دماغی مادہ کیفیت پذیر ہوسکتا ہے۔ میکانی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا۔ ان قوتوں میں سے کسی سے متاثر نہیں ہوتا جن سے ہمارے جسم کے اور اعضا متاثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ جیساکہ دوسرے باب کی ابتدا میں بیان کر چکے ہیں فطرت نے دماغ کو اس قدر محفوظ و مستور بنایا ہے کہ اس پر صرف دو قسم کے اثر ہوسکتے ہیں۔ اول تو خون کے ذریعہ سے دوسرے عصبی سروں کے ذریعہ سے قشر دماغ جس چیز سے خاص طور پر متاثر ہوتا ہے وہ ان عصبی سروں کے تنفیذ تموج ہی ہوتے ہیں۔ جب تموج ایک بار داخل دماغ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے باہر نکلنے کے لئے راستہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ خارج ہوتے وقت جن راستوں سے یہ خارج ہوتا ہے وہاں اپنے نشانات چھوڑ جاتا ہے اب جو کچھ یہ تموج کر سکتے ہیں وہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو قدیم راستوں کے نشانات کو زیادہ گہرا کردیں یا نیا راستہ قائم کریں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغ میں آلات حس کے تموجات اگر نہایت آسانی کے ساتھ ایسے راستے قائم کردیتے ہیں جو آسانی کے ساتھ محو نہیں ہوتے۔ کیونکہ بلاشبہ ایک سادہ عادت اور تمام عصبی واقعات کی طرح سے (مثلاً گنگنانے یا جیبوں میں ہاتھ ڈالنے یا ناخنوں کے کاٹنے کی عادت میکانیکی طور پر اضطراری اخراج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اور اگر تشریحاً اس کی تہ کی جستجو کی جائے تو یہ نظام عصبی کے اندر ایک راستہ نظر آئے گی۔ پیچیدہ ترین عادتیں جیساکہ ہم ابھی آگے چل کر زیادہ تشریح کے ساتھ بیان کریں گے اسی نقطۂ نظر سے ایسے مسلسل اخراجات ہوتے ہیں جو اضطراری راستوں کی بنا پر عصبی مرکزوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر منتظم ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے کو بتدریج مسلسل طور پر تہیج کر دیتا ہے۔ یعنی ایک عضلی انقباض سے جو ارتسام ہوتا ہے وہ دوسرے کے لئے مہیج بن جاتا ہے۔ یہاں تک کہ

آخری ارتسام اس سلسلہ کو منقطع اور اس عمل کو روک دیتا ہے۔
یہ بھی خیال رکھنا چاہیئے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے ہیں ممکن ہے وہ بھی بیجان مادہ کے تغیرات کی نسبت زیادہ سریع ہوں۔ کیونکہ زندہ مادہ سے مسلسل طاقت پہنچتی رہتی ہے۔ بعض اوقات وہ جسم کی اصلی ساخت کو قوت پہنچانے کے بجائے اس اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو کچھ دیر کے بعد ہم تھک جاتے ہیں اور اس وقت اس مشق کو جاری نہیں رکھ سکتے لیکن ایک یا دو دن کے آرام کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں جو اس کام کے کرنے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے بعض اوقات وہ خود ہم کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ میں نے اس کا نئی تان کے سیکھنے میں اکثر تجربہ کیا ہے۔ اسی بنا پر ایک جرمن مصنف کہتا ہے کہ ہم تیرنا سردی میں اور برف پر چلنا گرمی میں سیکھتے ہیں۔

عادت کے عملی اثرات

اول تو عادت ہماری حرکات کو سادہ وصحیح اور تکان کو کم کر دیتی ہے انسان ان امور کے انجام دینے سے جن کے انجام دینے کا اس کے عصبی مرکزوں میں پہلے سے انتظام ہوتا ہے بہت زیادہ امور کے انجام کا رجحان رکھتا ہے۔ اور حیوانوں کے اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعہ شاقہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عضلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو اس کی حالت نہایت ہی افسوس ناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلے لکھتا ہے۔
اگر ایک فعل چند بار کیئے جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا، اور اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف سے مائل کرنا پڑتا تو ظاہر ہے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو تک محدود ہو جاتے۔ اور کسی قسم کی ترقی عمل میں نہ آتی ایک شخص دن بھر کپڑے بدلنے اور اتارنے میں مشغول رہتا۔ اپنے جسم کی حالت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت و توجہ صرف ہو جاتی۔ ہاتھوں کا دھونا اور بٹنوں کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار

ہوتا جتنا کہ بچے کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے ۔ علاوہ ازیں وہ اپنی ان کوششوں سے بالکل تھک کے چور ہوجایا کرتا ۔ خیال کرو کہ بچے کو کھڑا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا ۔ اور پھر دیکھو کہ اب وہ کس قدر سہولت کے ساتھ کھڑا ہوجاتا ہے کہ اس میں کوشش کا شائبہ تک نہیں ہوتا ۔ کیونکہ جہاں ثانوی از خود ہونے والے افعال تقریباً بلا کسی تکان کے ہوجاتے ہیں ۔ اور اس اعتبار سے عضوی اور جبلی اضطراری حرکات کے مشابہ ہیں وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت ہی جلد تھکا دیتا ہے ۔ اگر حرام مغز میں حافظہ نہ ہو تو یہ محض لغو قسم کا حرام مغز ہوگا انسان جب تک تندرست ہے اس وقت تک اس خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا ۔

دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ (جو افعال کیلئے ضروری ہوتی ہے) کم ہوجاتی ہے ۔

اسکو یوں سمجھو کہ اگر ایک کام کے کرنے سے اب ج د س ص بھی حوادث کی بتدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے ۔ لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہوجاتی ہے کہ ایک واقعہ خود اپنے بعد کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی ۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی ۔ یہاں تک کہ اکے واقع ہوتے ہی اس طور سے خود بخود وہ سلسلہ مرتب ہوجاتا ہے ۔ کہ گویا ایک زنجیر میں بندھے ہوں ۔ جب ہم چلنا ۔ گھوڑے کی سواری ۔ تیرنا ۔ برف پر چلنا ۔ لکھنا ۔ ہارمونیم وغیرہ بجانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہر لمحہ ہم کو پریشان کرتی ہیں ۔ لیکن جب ہم کو مشق ہوجاتی ہے تو صرف یہی نہیں کہ خفیف سی عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہوجاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری ولمحی علامت سے بھی پیدا ہوتے ہیں ۔ شکاری پرندہ کو دیکھتا ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس کے ہونے یا نہ ہونے پر غور کرے وہ نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر چکتا ہے ۔ حریف کی تلوار کی خفیف سی چمک ہوتی اور شمشیر زن دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے وار کو خالی

بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پر یوں ہی ایک نظر پڑی اور پیانو بجانے والے کی انگلیاں بہت سے سروں کو بجا گئیں۔ اس طرح سے یہی نہیں ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کرتے ہیں بلکہ اگر ہم کو عادت ہو جاتی ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کر گزرتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی صدری اتارنے کے بعد کبھی گھڑی کو کو کنا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست کے دروازے پر پہنچکر جیب سے کنجی نہ نکال لی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے کے لئے جاتے ہیں۔ لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر بستر پر لیٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے؟ پہلی چند حرکات کے بعد روزانہ یہی ہوا کرتا تھا۔ ہر شخص بعض روزمرہ کی چیزیں عادتاً کرتا ہے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد الماری کا کھولنا وغیرہ لیکن ان امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکزوں کو بہت ہی کم خبر ہوتی ہے۔ یکایک کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا موزہ کونسا جوتہ کونسا پائنچہ وہ پہلے پہنتا ہے۔ اسکو پہلے ذہن میں اس فعل کا اعادہ کرنا ہوتا ہے، اور اکثر یہ بھی ناکافی ثابت ہوتا ہے۔ فعل ہو جاتا ہے یہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے۔ دروازے کا کونسا پٹ پہلے کھلتا ہے یا دروازہ کس طرف کو کھلتا ہے۔ میں ان سوالات کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے صاف کرتا ہے باایں ہمہ یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اسکی ترتیب پہلے سے متعین ہوتی ہے۔

ان نتائج کو ہم مندرجۂ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔

عادتی فعل میں جو شئے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیال یا ادراک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے۔ صحیح معنی میں جب فعل ارادی ہوتا ہے اس رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور ادراک وارادہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادتی عمل میں محض حس رہبری کیلئے کافی ہوتی

اور دماغ و ذہن کے اعلیٰ طبقات مقابلۃً آزاد رہتے ہیں۔ اسکی مندرجۂ ذیل شکل سے وضاحت ہو جائے گی۔



شکل نمبر ۱۵

یہ فرض کرو کہ ا ب ج د س ص عضلی انقباضات کے ایک عادتی سلسلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور فرض کرو ۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۶ - ان حسوں کو ظاہر کرتے ہیں جو علٰحدہ ان عضلی انقباضات کے بتدریج ہونے سے ہوتی ہیں۔ حسیں بالعموم ان حصوں میں ہوں گی جو حرکت کرینگے لیکن یہ آنکھ یا کان پر اس حرکت کے نتائج کے طور پر بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ صرف انھیں کے ذریعہ سے ہمکو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ آیا عضلہ مڑا ہے یا نہیں۔ جب ا ب ج د س ص کے سلسلہ کو انسان سیکھتا ہے تو ان میں سے ہر ایک حس پر اسکا ذہن علٰحدہ توجہ صرف کرتا ہے۔ ہم ہر ایک حرکت کا دل ہی دل میں امتحان کرتے ہیں۔ اور دیکھتے ہیں کہ یہ صحیح طور پر بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ پھر دوسری حرکت کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس میں ہم تامل کرتے ہیں جھجکتے ہیں مقابلہ کرتے ہیں۔ پسند کرتے۔ ترک کرتے پھر اختیار کرتے ہیں۔ اور آئندہ حرکت کا حکم تدبر و تفکر کے بعد تصوری مرکزوں سے صادر ہوتا ہے۔

اس کے برعکس عادتی فعل میں اعلیٰ مرکزوں سے صرف حکم کے آنے کی دیر ہوتی ہے۔ شکل مذکورۂ بالا میں اس حکم کو ب سے دکھایا گیا۔ یہ پہلی حرکت یا آخری نتیجہ یا سلسلہ کے کسی عادتی شرط کے اور اک کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کے قریب پاؤں کا ہونا۔ موجودہ مثال میں جونہی شعور سے

حرکت ا کے کرنے کا خیال یا ارادہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت وقوع میں آجاتی ہے اس کی جو حس ہوتی ہے وہ اضطرار اَ ب کا باعث ہوجاتی ب' ب کے واسطہ سے ج کے عمل میں آنے کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح سے تاآنکہ سلسلہ ختم ہوجاتا ہے اور اس وقت شعور کو آخری نتیجہ کا علم ہوتا ہے۔ اس وقوف کے شعور کو شکل میں ج سے دکھایا گیا ہے۔ جو حرکت ج ا کے حسی اثر کا نتیجہ ہے حسی ارتسامات ۱۔۲۔۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ سب کے سب نیچے دکھائے گئے ہیں۔ کیونکہ ان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا کہ ان کی جگہ تصوری سطح سے نیچے ہے۔

> عادتیں ان حسوں پر مبنی ہوتی ہیں جن کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔

ہم نے ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ کو حسوں کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اگر یہ حسیں ہیں تو ایسی حسیں ہونگی جنکی طرف ہم معمولاً توجہ نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات بالکل یقینی معلوم ہوتی ہے کہ یہ غیر شعوری عصبی تموج تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ غلط ہوتے ہیں تو ہماری توجہ فوراً ان کی طرف منعطف ہوجاتی ہے

اشٹیڈر نے ان حسوں کے متعلق جو کچھ لکھا وہ اس لائق ہے کہ ہم اس کو یہاں نقل کریں۔ وہ لکھتا ہے کہ چلتے وقت اگر ہماری توجہ قطعاً دوسری طرف بھی ہو تو بھی یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ ہم کو اپنے جسم کی حالت کے متعلق کوئی حس نہو اور ہم اپنا توازن قائم رکھ سکیں۔ اور یہ بھی مشکوک ہے کہ ہم کو ٹانگ کی حرکت کی حس نہو۔ اور ہم آگے بڑھ سکیں۔ بننا بالکل میکانیکی معلوم ہوتا ہے کیونکہ بننے والی پڑھتی ہو۔ یا اپنی ہمجولیوں سے مزے مزے کی باتیں کر رہی ہو تو بھی بنتی رہتی ہے۔ لیکن اگر اس سے پوچھیں کہ ایسا تم کیونکر کر سکتی ہو تو اس کا وہ یہ تو جواب نہ دیگی کہ بنائی خود بخود ہوتی رہتی ہے بلکہ وہ یہ جواب دیگی کہ مجھے بننے کا احساس ہوتا ہے۔ اپنے ہاتھ بنتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجھے کیونکر بننا چاہیئے۔ اس بنا پر جب توجہ بننے کی طرف نہیں بھی ہوتی اسوقت بھی بننے کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ ان حرکتوں کے حس ان کو باقاعدہ رکھتے ہیں۔ دوسری مثال لو جب ایک نیا شخص سارنگی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو داہنا بازو اٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اسکی داہنی بغل میں

ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی بغل میں دبائے رکھو۔ کتاب کے مس سے عضلات اور مس کے جو جو احساسات ہوتے ہیں وہ اس کے دبائے رکھنے کی تحریک کرتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مبتدی سروں کے نکالنے میں اسقدر مشغول ہوجاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے۔ لیکن چند روز کی مشق کے بعد پھر کبھی ایسا نہیں ہوتا خفیف ترین حس کی حس اس کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ اور کل توجہ سروں کے نکالنے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہوسکتی ہے۔

اصول عادت کی اخلاقیاتی اور تعلیمی اہمیت

عادت ہی طبیعت ثانی ہوتی ہے یہی ڈیوک اف ولنگٹن کا مقولہ ہے کہ "ایک عادت دس طبیعتوں کے مساوی ہوتی ہے" اور جس حد تک یہ قول صحیح ہے اس کو غالباً ایسے شخص سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کی قواعد اور تعلیم و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل الٹ جاتے ہیں۔ پروفیسر ہکسلے ایک کہانی لکھتے ہیں۔ یہ اگرچہ صحیح نہو مگر یقین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ یاب سپاہی اپنا کھانا لئے گھر کی طرف جارہا تھا ایک مسخرہ نے اس کو دیکھا۔ اور ایک دم کہا اٹینشن۔ اس کے سنتے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے چھوڑ کر سیدھا کھڑا ہوگیا۔ اور اس کا کھانا نالی میں گر پڑا۔ وجہ کیا تھی عمر بھر قواعد کی تھی۔ اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جزو بن گئے تھے۔

اکثر لڑائیوں میں بے سوار کے گھوڑے بگل کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں۔ اکثر پالو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے بلا شک وشبہ اور بلا جھجک اپنے وہ فرائض انجام دیتے ہیں جنکو انھیں سکھادیا جاتا ہے۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا جو لوگ قید خانے میں بڈھے ہوجاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا۔ اس کی

وجہ سے ایک شیر اپنے پنجرہ کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے اس میں سے نکل آیا۔ لیکن نکلنے کے ساتھ ہی گویا اپنی نئی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ پھر پنجرے میں گھس گیا۔ اور جب لوگ پہنچے تو بلا کسی وقت کے ہاتھ آگیا۔

پس عادت سوسائٹی کا عظیم الشان پہیا اور اس کے محفوظ رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ یہی سب کو انتظام و قانون کی حدود میں رکھتی ہے یہی امراء کو غریبوں کے حاسدانہ حملوں سے بچاتی ہے۔ یہی سخت ترین اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑنے نہیں دیتی جو ہوش ہی ان پیشوں میں سنبھالتے ہیں یہی مچھیرے اور ملاح کو کڑا کے کی سردی میں سمندر پر رکھتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے مہینوں میں جنگل میں جھونپڑی ڈلواتی ہے۔ یہ ہم کو صحرا اور برفانی علاقہ کے لوگوں کے حملوں سے بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہم نے تعلیم پائی ہے۔ یا جس کو اوائل عمر میں اختیار کر چکے ہیں اسی میں اپنی کشمکش حیات کو اتمام تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو بھی اسی پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے لگائیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شئے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے اور کسی شئے کے شروع کرنیکا وقت نہیں رہتا پچیس سال ہی کی عمر سے نوجوان سفری ایجنٹ نوجوان وکیل ڈاکٹر وزیر پیشہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں۔ اسی عمر سے نئی قسم سیرت کا جزو بن جاتی ہیں۔ اور انسان کا ایسا جزو بن جاتی ہیں کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے کوٹ کی آستینوں کو نہیں چھوڑ سکتا۔ بحیثیت مجموعی یہ انسان کے لئے اچھا ہی ہوتا ہے۔ کہ وہ ان عادتوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پلستر کی طرح سے پختہ ہو جاتی ہے۔ اور پھر کبھی نرم نہیں ہوتی۔

اگر بیس سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفتی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا ہے تو بیس کے نیچے کا زمانہ اور بھی زیادہ اہم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں شخصی عادتیں پختگی کو پہنچتی ہیں مثلاً آواز تلفظ حرکات و سکنات انداز کلام

بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی لہجہ نہ ہو۔ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سوسائٹی میں گنگناہٹ اور گفتگو کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی زر کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھ سکے جیسے پیدائشی شرفاء کا ہوتا ہے۔ سوداگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں۔ لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانون کشش کی طرح سے قوی اس کو اپنے حلقے میں رکھتا ہے اسکی ایسی ہی پوشاک رہتی ہے جیسے سال گذشتہ تھی۔ اور یہ بات تادم مرگ اس کے لئے ایک راز ہی رہتی ہے کہ اس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے مل جاتی ہیں۔

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری ہے کہ یہ نظام عصبی کو متعلم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بینک ہو اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود ہو جانے والے اور عادتی بنائیں۔ اور ایسے افعال و عادات سے جن کے مضر ہونیکا احتمال ہو اسی طرح سے بچیں جس طرح وبا سے بچتے ہیں جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کی زندگی کے افعال غیر طالب سعی اور خود حرکتی بنا سکیں گے۔ اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہوں گی۔ اس سے زیادہ بدبخت بھی شاید ہی کوئی شخص ہوتا ہو جسکو تلون کے علاوہ اور کسی شے کی عادت نہ ہو۔ اور جس کو ہر بار سگار جلاتے وقت چائے پیتے وقت، اٹھتے بیٹھتے وقت۔ غرض کہ ہر کام کے کرنے سے پہلے ارادی تعمق و تدبر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا آدھا وقت تو ان امور کا فیصلہ کرنے میں گزر جاتا ہے جس کی اس کو ایسی عادت ہونی چاہیئے تھی کہ گویا اس کے شعور کے لئے بالکل موجود ہی نہ ہوتے۔ اگر متعلمین میں سے کسی کے اس قسم کے روزمرہ کے فرائض جزو عادت نہ بنے ہوں تو اس لمحہ سے اسکو اسکی خبر لینی چاہیئے۔

پروفیسر بین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت عمدہ عملی باتیں بیان کی ہیں ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں ۔ اول یہ کہ نئی عادت کو اختیار کرنے یا پرانی عادت کو چھوڑتے وقت ہم کو تا بہ امکان بہت ہی قوی عزم سے ابتدا کرنی چاہیے ۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہیے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں ۔ اپنے آپ کو محنت اور فکر سے ایسی حالتوں میں رکھو جو نئی عادت کے لئے مفید ہوں ۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جو قدیم عادتوں کے بالکل منافی ہوں ۔ اگر صورت حال اجازت دے تو بالاعلان قسم کھا لینی چاہیے مختصر یہ کہ اپنے عزم کو ہر ممکن تقویت پہنچاؤ ان تدابیر سے یہ اس قدر راسخ ہو جائے گا کہ اس کے توڑنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ نہ ہوگی جس قدر بصورتِ دیگر ممکن ہے ۔ اور ہر وہ دن جو اس کے نہ ٹوٹنے پر گذرتا ہے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے ۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنے یا شاذ حالت کو گوارا نہ کرو ۔ ایک مرتبہ کے شکست عزم کی مثال تاگے کے اس پنڈے کے گر جانے کی سی ہوتی ہے جس کو کوئی کھڑا ہوا لپیٹتا ہو ۔ ایک مرتبہ کے گرنے سے جتنا تاگا کھل جاتا ہے ، وہ کئی مرتبہ کے لپیٹنے سے پورا ہوتا ہے مسلسل تربیت بھی نظام عصبی کو صحیح طور پر عادی بنانے کا بہت بڑا ذریعہ ہے ۔ چنانچہ پروفیسر بین لکھتے ہیں ۔

اخلاقی عادات اور عقلی اکتسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں دو مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں ۔ جن میں سے ایک دوسرے پر تفوق و برتری حاصل کرنا چاہتی ہے ۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے غلط رجحان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے ۔ خطا کی ایک فتح صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو باطل کر دیتی ہے ۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے ۔ تا آنکہ تکرار سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالف قوت کا ہر حالت میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے ۔

ابتدا میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی ہو تو بہت ممکن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی ہمت پست ہو جائے برخلاف ان کے فتوحات ماضی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے اور ہمت بندھاتے ہیں ایک شخص نے گوئٹے سے ایک امر اہم کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس کے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ لیکن اپنی قوتِ بازو پر بھروسہ نہ تھا۔ گوئٹے نے کہا ہے "تم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو جھنیز کرنے کی ضرورت ہے" گوئٹے کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی (جو اس کو اپنی زندگی میں نصیب ہوتی رہی) نے اس کے جذبات پر کیا اثر کیا تھا۔

اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو افیون و شراب وغیرہ کی عادتوں کو بتدریج چھوڑنے سے متعلق ہے۔ اور جس کے متعلق اربابِ فن کی رائیں کسی حد تک اختلاف ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو ویسا ہی کرنا تاہم اس امر میں لوگوں کو اتفاق ہے۔ اگر ممکن ہو تو نئی عادت کو ایک دم اکتساب کرنا بہترین طریقہ ہے (اکتساب ہے) لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہیئے کہ ارادے کے شروع میں اسقدر سخت کام سپرد نہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو تھوڑا سا تکلیف کا زمانہ بعد کے آرام و آسائش کے مقابلہ میں گوارا کرے خواہ تو ایسی عادت ہو جیسی افیون وغیرہ کے کھانے کی ہے یا کسی خاص وقت اٹھنے کی یا کام کرنے کی بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کو چھوڑ یک لخت نئی عادت اختیار کر لی جائے۔ ایسا کرنے کے بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ ایسی طلب جسکو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلد مر جاتی ہے۔

انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گزار راستہ طے کرنے کے لئے پہلے دائیں بائیں دیکھے۔ بلا خوف و خطر سیدھا چلنا سیکھے۔ جو شخص روزانہ نیا عزم کرتا ہے اسکی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار خندق کے کنارے سے کودنے کا ارادہ کرتا ہے لیکن ہر بار لوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ مسلسل پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں

ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت و مشق بہم پہنچانا ایک ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے میسر آسکتی ہے۔

مندرجۂ بالا دو اصولوں پر ایک اور اصول کا اضافہ کیا جا سکتا ہے جو عزم تم کرو اس پر عمل کرنے کا جلد سے جلد موقع تلاش کرو۔ جن عادات کے پیدا کرنے کا تمہیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ۔ عزائم و رجحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچاتے ہیں۔ چنانچہ وہی مصنف لکھتا ہے۔

عملی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ لگ سکتی ہے۔ جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گنی بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامراں کر سکتی ہے۔ جس کو عملی مواقع میسر نہ ہوں گے اس کے عزائم محض بے معنی و بے سود ہوں گے"۔

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا خزانہ کیوں نہ ہو۔ اور اسکے عواطف وجدان کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقع عمل سے فائدہ نہیں اٹھایا تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثل مشہور ہے محض نیک ارادے دوزخ کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کیا ہے اس کا بالکل بین نتیجہ ہے۔ چنانچہ جے ایس مل لکھتا ہے سیرت ارادہ کی تہذیب کا نام ہے"۔ اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک افعال مسلسل واقع ہوتے ہیں اس حد تک رجحانِ عمل عادت بن جاتا ہے اور دماغ ان کا خوگر ہو جاتا ہے۔ جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شعلہ بے نتیجہ گزر جاتا ہے تو یہ موقع از دست رفتہ سے بدتر ہو جاتا ہے یہ آئندہ عزائم و جذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے بے عزیمت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابل نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبیت کے سمندر میں گزارتا ہے۔ لیکن عملی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کر سکتا۔

روسو اس قسم کی سیرت کی ایک دلچسپ مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے اکل فرانس کی ماؤں کے دلوں کو گرما دیتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت کی تقلید کرو۔ اور اپنے بچوں کو خود پالو۔ لیکن خود اسکی اولاد لاوارثوں کے ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں سے ہر شخص اپنی حد تک جب کبھی کسی عادت نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے موقعۂ عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو بالکل روسو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عمدہ باتیں اس عالم گوناگوں میں برائیوں اور خرابیوں کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن افسوس اس شخص کی حالت پر ہے جو ان کو مجرد منتزع صورت میں پہچان سکتا ہے۔ زیادہ ناول پڑھنے اور تھیٹر دیکھنے کی عادت اس قسم کے شیاطین پیدا کر سکتی ہے۔ ایک روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ تھیٹر میں بیٹھی ہوئی نقل اور فرضی اشخاص کی مصیبت پر رو رہی تھی۔ اور اس کا کوچوان باہر سردی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں اگرچہ یہ اس قدر رنمایاں نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو خود گاتے ہیں اور نہ ان کو گانے کا سلیقہ ہوتا ہے۔ ان کی گانے میں حد سے زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ گانے سے انسان ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جنکا عملی طور پر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ اسکا علاج یہ ہے کہ گانے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہونا چاہیئے جسکا بعد میں کسی عملی صورت میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجے کی شئے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع اظہار کا نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی ہی سے اپنے جذبہ کا اظہار کرو۔ گاڑی میں بیٹھو تو اپنی جگہ ہی دوسرے کے لئے چھوڑ دو مگر اظہار ضرور ہونا چاہیئے۔

ان آخری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے اخراج کے خاص خاص راستے ہی متعین نہیں ہو جاتے۔ بلکہ اس کی عام صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یونہی بلا عمل کے گزر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گزر جانے کی عادت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سے اگر ہم چند بار کوشش کرنے سے جھجکیں تو قبل اسکے کہ ہم کو اس کا علم ہو کوشش کرنے کی قابلیت ہم میں سے مفقود ہو جائے گی۔ اور اگر ہم

اپنی توجہ کو منتشر ہو جانے کا موقع دیں تو فوراً یہ منتشر بھی ہو جائے گی۔ آئندہ چل کے معلوم ہوگا کہ توجہ اور سعی ایک ہی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں یہ کونسے دماغی اعمال کے مطابق ہوتے ہیں اس کا ہم کو علم نہیں۔ اس امر کے باور کرنے کی کہ یہ دماغی اعمال پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور نقائص ذہنی افعال نہیں ہوتے صرف یہ وجہ ہے کہ یہ کس حد تک قانون عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں۔ جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت سعی کو روزانہ تھوڑی بہت مشق کر کے تازہ کر لیا کرو۔ یعنی بعض ادنیٰ اور غیر ضروری باتوں کے نہایت سختی کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف اس لئے کر لیا کرو کہ تمہاری طبیعت ان کے کرنے کو نہیں چاہتی۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور و لاچار نہ ہو گے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال بیمہ کی قسط کی سی ہے، جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خانہ داری کی حفاظت کے لئے ادا کرتا ہے۔ اس قسم کے ادا کرنے سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ اس سے کبھی فائدہ پہنچنے کی نوبت آئے ہی نہیں۔ لیکن اگر آگ لگ جائے تو یہ ماہانہ محصول اس کو تباہی و بربادی سے بچائیگا۔ یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو مسلسل توجہ پر جوش ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کرنے کا عادی بنا لیتا ہے جب ہر شئے اس کے گرد امواج حوادث کے رحم و کرم پر ہوگی۔ جب اس کے کمزور ساتھی اس طرح سے تباہ ہو جائیں گے جس طرح آگ میں گھاس پھوس جل کر خاک سیاہ ہو جاتا ہے وہ اپنی جگہ پہاڑ کی طرح برقرار رہیگا

پس ذہنی شرائط کا عضویاتی مطالعہ۔ اصلاحی اخلاقیات کا نہایت ہی قوی معاون ہے کتب مذہبی میں جس جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اسقدر سخت نہ ہوگا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جس کو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات و سیر کو غلط انداز میں ڈھال کر بنا لیتے ہیں۔ اگر نوجوان اس بات کو محسوس کر سکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بنکر رہ جائینگے تو وہ اپنے کردار کی طرف اثر پذیر حالت میں زیادہ توجہ کرتے۔ ہم اپنی قسمت

خود بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا بری پھر اس کو کسی طرح سے بدل نہیں سکتے نیکی اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا عمل اپنے بعد مستقل نشان چھوڑتا ہے جیفرسن کے ڈرامے میں مخمور رپ دان ونکل ہر لغزش کو یہ کہکر ٹالتا ہے کہ اس دفعہ کا شمار نہیں خیر وہ شمار نہیں کرتا اور خدا بھی اپنے رحم و کرم کی بنا پر اس کو شمار نہ کرے۔ مگر پھر بھی اس کا شمار ہو رہا ہے اسکی اعصاب کے خلایے ہیں عصبی ریشے اور مکثرات اس کا شمار کر رہے ہیں وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اسکو جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے اسکو اس کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔ جو کچھ ہم کرتے ہیں صحیح سائنٹیفک معنی میں وہ کبھی محو نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے ہیں۔ جس طرح ہم بار بار کے پینے سے پکے شرابی بن جاتے ہیں اس طرح اخلاقی حلقہ میں ہم منفرد افعال اور گھنٹوں کی ریاضت سے فرشتہ بصیرت اور ولی بھی بن جاتے ہیں اور علمی حلقہ میں تکرار و مشق سے مستند عالم اور ماہر فن بنجاتے ہیں کسی نوجوان کو اپنی تعلیم کے انجام کے متعلق پریشان نہ ہونا چاہیے۔ اسکا شعبہ کوئی بھی ہو اگر وہ کام کرنے کے ہر گھنٹہ میں۔ ایمانداری سے مصروف رہتا ہے تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہیے۔ اس کو یقین کر لینا چاہیے کہ ایک صبح ایسی ضرور آئیگی جو اس کو یکتائے روزگار اور یگانۂ عصر دیکھی گی اس کے کام کی جزئیات اور روزمرہ کے انہماک میں بصیرت و درایت نہایت خموشی کے ساتھ ایسی دولت بخشدیگی جو کبھی اس سے نہ چھنے گی۔ نوجوانوں کو یہ حقیقت پہلے سے ذہن میں رکھنی چاہیے اس اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں میں جو مشکل مہمات کے سر کرنے کا بیڑہ اُٹھاتے ہیں اتنی پست حوصلگی اور پست ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اور تمام اسباب نے ملکر بھی اس قدر پیدا نہیں کی۔

باب ۱۱

جوئے شعور

ہمارا اندازِ بیان تحلیلی ہو گا۔

اب ہم خود بالغ آدمی کے شعور کا بہ تامل مطالعہ کرنے کے لئے تیار ہیں۔ اکثر کتابوں میں نام نہاد ترکیبی طریقے سے بحث کی گئی ہے یعنے ان میں بحث احساس سے آغاز کرتے ہیں اور اس کے تصورات کو بمثل عناصر و سالمات کے قرار دیکر ان کے ایتلافات و اختلاط سے ذہن کی اعلیٰ حالتیں مرتب کر لیتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح کہ مکان اینٹوں پتھروں اور مصالحہ وغیرہ کی ترکیب سے تعمیر ہوتا ہے۔ اس طریق سے متعلم کو مضمون کے سمجھنے میں سہولت تو ہوتی ہے لیکن ان سے انسان قبل از وقت اس نہایت ہی مشکوک نظریے کے تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ شعور کی اعلیٰ حالتیں ادنیٰ حالتوں سے مرکب ہوتی ہیں، اور بجائے اس کے کہ آغاز گفتگو ذہن کی موجود اور محسوس حالتوں سے ہو اس میں چند فرضی سادہ تصورات سے آغاز کیا جاتا ہے جن سے متعلم ذاتی طور پر بالکل واقف نہیں ہوتا اور جو جو عمل ان سے منسوب کئے جاتے ہیں ان کے متعلق ہر جملہ راست مانند اس کو مبتلائے فریب کر سکتا ہے۔ پس سادہ سے مرکب تک پہنچنے کا طریقہ ہر اعتبار سے خطرناک ہے۔ عالم نما و تجرید پسند تو ظاہر ہے کہ اس کا چھوڑنا گوارا نہ کریں گے لیکن۔ ایک طالب علم جو فطرت انسانی کی تکمیل کو دوست رکھتا ہے تحلیلی طریقے کو ترجیح دیگا وہ سب سے زیادہ معروف واقعات سے ابتدا کرے گا۔ ایسے واقعات سے جن کو وہ اپنی روزمرہ کی ذہنی زندگی میں

دیکھتا اور محسوس کرتا ہے اگر سادہ اجزا ہوں گے تو تحلیلی طریقہ سے خود بخود معلوم ہو جائیں گے۔ اور کسی نتیجے کو انھیں بلا وجہ فرض کر لینے کا اندیشہ ہی نہ ہوگا کوئی شخص اعتراض کر سکتا ہے کہ خود تم نے اپنی کتاب میں حس سے آغاز کیا ہے لیکن متعلم کو یاد ہوگا کہ ہم نے حس کے باب میں زیادہ تر اس کے عضویاتی شرائط سے بحث کی ہے اس کو شروع میں محض سہولت کے خیال سے بیان کر دیا تھا کیونکہ در آئندہ تموجات سب سے پہلے عمل کرتے ہیں نفسیاتی اعتبار سے تو حس کو سب سے آخر میں ہونا چاہیئے۔ صفحہ ۱۱ پر حس کے متعلق یہ کہا گیا تھا کہ یہ ایسے اعمال ہیں جو بالغ انسان کی زندگی میں تقریباً معدوم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ کوئی ایسی بات نہ کہی گئی تھی جس سے متعلم کو یہ خیال ہو کہ یہ ذہن کے اعلیٰ حالتوں کے اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں۔

ایک اہم حقیقت ہر شخص اپنے داخلی تجربے کے متعلق اس واقعے کی تائید کریگا کہ کسی نہ کسی قسم کا شعور ہر وقت جاری رہتا ہے نفسی حالتیں یکے بعد دیگرے متواتر ہوتی رہتی ہیں اگر ہم اپنی زبان میں جس طرح سے کہ یہ کہتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے یہ بھی کہہ سکیں کہ شعور ہو رہا ہے تو ہم اس واقعے کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ اور بلا کسی شئے کے فرض کئے ہوئے بیان کر سکتے۔ لیکن چونکہ شعور ہو رہا ہے کہنا کچھ معنی نہیں رکھتا اس لئے ہمکو کہنا پڑتا ہے کہ شعور جاری رہتا ہے۔

شعور کے خصوصیات اربعہ شعور کس طرح سے جاری رہتا ہے؟ جب ہم اس سوال پر غور کرتے ہیں تو ہم کو فوراً اس عمل میں چار خصوصیتیں نظر آتی ہیں۔ اور اس باب میں ہم انھیں چار خصوصیات پر بحث کریں گے۔

(۱) ہر حالت کسی نہ کسی شخص کے شعور کا جزو ہوتی ہے۔
(۲) ہر شخص کے شعور میں حالتیں ہمیشہ متغیر ہوتی رہتی ہیں۔
(۳) ہر شخص کا شعور محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے۔
(۴) اپنے معروض کے بعض اجزا کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے جس کے

معنی یہ ہیں کہ بعض اجزا کی طرف مائل نہیں ہوتا اور ہر وقت معروض کے بعض اجزا کو لیتا اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے ۔ مختصر یہ کہ ہر لحظہ یہ ان اجزا میں سے بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے ۔

ان چار خصوصیات سے بحث کرتے وقت ہم کو باعتبار اپنی مصطلحات کے منجدھار میں کودنا پڑے گا اور ایسی نفسیاتی اصطلاحات استعمال کرنی ہونگی جنکی قرار واقعی طور پر آئندہ ابواب ہی میں چل کر تعریف ہو سکتی ہے ان الفاظ کے عام معنی سے ہر شخص کچھ نہ کچھ واقف ہوتا ہے اور اس باب میں ہم ان کو عام ہی معنی میں استعمال کریں گے ۔ اس باب کی حیثیت کتاب ہذا میں محض خاکے کی سی ہے جس طرح سے کہ مصور تصویر کھینچنے سے قبل کوئلے سے خاکہ تیار کرتا ہے جس میں باریکیاں نہیں ہوتیں اسی طرح سے ہم بھی اسباب کو محض خاکے کے طور پر لکھ رہے ہیں جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہر حالت کسی نہ کسی شعور شخصی کا جزو ہوتی ہے تو شعور شخصی بھی ایک نفسانی اصطلاح ہے اس کے معنے اسوقت تک ہمکو معلوم ہوتے ہیں جب تک کوئی ہمسے اس کی تعریف نہ کرائے لیکن اسکی صحیح تعریف نہایت ہی دشوار فلسفیانہ کام ہے اس کام کے انجام دینے کی کوشش تو ہم آئندہ باب میں کرینگے یہاں صرف چند الفاظ بطور تمہید کے کہے دیتے ہیں ۔

فرض کرو اس درس کے کمرہ میں بہت سے خیالات وافکار ہیں یا میرے بھی اور تمہارے بھی ان میں سے بعض باہم مطابق و متحد ہیں اور بعض نہیں ۔ یہ جس قدر باہم ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اسی قدر مسلسل و مربوط بھی ہیں ۔ اور اسیح پوچھو تو یہ نہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اور نہ مسلسل و مربوط ۔ ان میں سے ایک بھی علیحدہ و مستقل نہیں بلکہ ہر خیال بعض اور خیالات سے مربوط ہے اور ان کے علاوہ اور کسی سے مربوط نہیں ہے میرا خیال میرے اور خیالات سے وابستہ ہے اور تمہارا خیال تمہارے اور خیالات سے وابستہ ہے کیا اس کمرے میں کوئی ایسا بھی خیال ہے جو کسی شخص کا خیال نہ ہو ۔ اس کے دریافت کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے کیونکہ ایسے خیال کا ہم کو کبھی تجربہ نہیں ہوا ۔ اس لئے جن شعوری

حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں وہ ظاہر ہے شخصی شعور، اذہان و ذوات، مقرون من وشما، کے اندر پائی جاتی ہیں۔

ان میں سے ہر ایک ذہن اپنے خیالات و افکار اپنے ہی تک رکھتا ہے ایک شخص اپنے خیالات دوسرے کو ہبہ نہیں کرسکتا اور نہ اس سے مبادلہ کرسکتا ہے کوئی خیال اپنے شخصی شعور کے علاوہ کسی اور شخصی شعور کے خیال کے بلاواسطہ سامنے تک کبھی نہیں آسکتا۔ علیحدگی مطلق اور تکثیر لاعلاج ان کا قانون ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سب سے سادہ نفسی واقعہ خیال یا یہ خیال یا وہ خیال نہیں بلکہ میرا خیال ہے۔ ہر خیال کسی نہ کسی شخص کا خیال ہوتا ہے۔ جو خیالات مختلف شخصی اذہان سے تعلق رکھتے ہیں ان کو زمان و مکان کی قربت کمیت و کیفیت کی مشابہت میں سے کوئی شئے باہم نہیں کرسکتی۔ ان خیالات کے مابین جو حد فاصل ہوتی ہے وہ قدرت کے سب سے زیادہ ناقابل عبور حدود میں سے ہے۔ جب تک محض شخصی ذہن یا اس کے مطابق کسی شے کے اوپر زور دیا جائے گا اور اسکی نوعیت کے متعلق کوئی خاص رائے ظاہر نہ کی جائے گی اسوقت تک تو ہر شخص مذکورۂ بالا بیان کو بلا وقت تسلیم کرلے گا۔ ان اصطلاحوں میں سے ایک یعنے ذات شخصی نفسیات کا سب سے پہلا مسلمہ ہے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں ہے کہ افکار و احساسات موجود ہوتے ہیں بلکہ میں سوچتا ہوں اور میں محسوس کرتا ہوں ذوات شخصی کے وجود کے متعلق کسی شعبے میں بھی سوال نہیں کیا جاسکتا۔ مربوط خیالات کو جس طرح سے مربوط ہم محسوس کرتے ہیں وہی ذوات شخصی ہیں۔ نفسیات کا بدترین کام یہ ہوسکتا ہے کہ یہ ان ذوات کی اس طرح سے تعبیر کرے کہ ان کی قدر و قیمت فوت ہوجائے۔

شعور ہر وقت متغیر رہتا ہے

اس سے میری یہ مراد نہیں کہ نفسی حالتیں مدت یا زمانہ سے عاری ہوتی ہیں۔ یہ بات تو اگر صحیح بھی ہو تو اس کا ثابت کرنا مشکل ہوگا۔ میں جس امر پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ایک نفسی حالت ایک بار طاری ہونے کے بعد دوسری بار بالکل

سے نہیں پلٹ سکتی کہ بعینہ ایسی ہی ہو جیسی کہ پہلے تھی - کبھی ہم دیکھتے ہیں - کبھی
سنتے ہیں کبھی استدلال و حجت کرتے ہیں کبھی عزم و نیت کرتے ہیں کبھی کسی شے
کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں کبھی کسی شے کی توقع کرتے ہیں کبھی محبت کرتے ہیں اور
کبھی نفرت غرض کہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے اذہان سیکڑوں طرح سے یکے بعد
دیگرے مصروف و مشغول ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام مرکب
و پیچیدہ حالتیں ہیں جن کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ سادہ حالتوں کی
ترکیب سے بنی ہیں کیا سادہ حالتوں کا قانون اس سے بالکل مختلف نہیں
ہے - مثلاً ایک شے سے جو ہم کو حس ہوتے ہیں کیا وہ بالکل یکساں نہیں ہوتے
اگر پیانو کی کنجی کو ایک ہی قوت سے بجایا جائے تو کیا اس سے ایک ہی آواز
سنائی نہیں دیتی کیا ایک ہی گھانس سے ایک ہی قسم کی سبزی اور ایک ہی
نیلے رنگ کا احساس نہیں ہوتا؟ اگر ایک ہی شراب کے پیپے کو ہزار مرتبہ
ہم سونگھیں تو کیا اس سے ایک ہی بو کا احساس نہیں ہوتا؟ اس کے متعلق
یہ کہنا کہ یکساں احساس نہیں ہوتا ایک قسم کا مابعد الطبیعیاتی مغالطہ معلوم ہوتا
ہے - بایں ہمہ اگرچہ نظر غور دیکھا جائے تو اس امر کا کوئی ثبوت نظر نہیں آتا کہ ایک
در آیندہ تموج سے کبھی کبھی دوبارہ بالکل ایک ہی قسم کی جسمانی حس ہوتی ہو -
دراصل ایک ہی معروض کا دو مرتبہ احساس ہوتا ہے مثلاً ہم ایک
سر بار بار سنتے ہیں - سبز رنگ کی ایک ہی کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے
ہیں ایک ہی خوشبو کو دو مرتبہ سونگھتے ہیں ایک ہی قسم کی تکلیف سے بار بار
دردمند ہوتے ہیں - مقرون و مجرد جسمانی و تصوری حقائق جن کے مستقل
و پائندہ وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے بار بار شعور کے سامنے آتے ہیں، اور
ہم بے پروائی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ان کے تصورات بھی یکساں ہوتے
ہیں آگے چل کر ادراک کے باب میں معلوم ہوگا کہ محض حسی ارتسامات سے
ہم کیوں کر ان حقائق کی شناخت تک پہنچ جاتے ہیں جن کی موجودگی کو یہ
ظاہر کرتے ہیں - دریچہ کے باہر میں گھانس کی طرف نظر ڈالتا ہوں یہ مجھ کو
دھوپ میں ایسی ہی سبز معلوم ہوتی ہے جس طرح کہ سائے میں بایں ہمہ اگر کوئی

مصور اس کی تصویر کھینچنے لگے تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے اسے ایک حصے کو سیاہی مائل بادامی اور دوسرے کو کھلا ہوا زرد رنگ دینا ہوگا۔ تاہم اس کی مطلق پروا نہیں کرتے کہ ایک ہی شئے مختلف فاصلوں سے اور مختلف حالات میں مختلف قسم کی نظر آتی ہے ہم کو صرف اس امر کی تلاش ہوتی ہے کہ آیا یہ وہی شئے ہے۔ یا کچھ اور اور جو حس ہم کو اس امر کا یقین دلائے کہ یہ وہی شئے ہے ان کو ہم بالعموم یکساں خیال کر لیتے ہیں اسی وجہ سے مختلف حسوں کی داخلی و ذہنی عینیت کے متعلق سرسری شہادت اس واقعے کے ثبوت کے طور پر تقریباً بالکل بیکار ہوتی ہے جس شئے کو حس کہتے ہیں اس کی تمام تر تاریخ ہمارے اس کہہ سکنے کے قابل نہ ہونے پر ایک حاشیہ ہوتی ہے کہ آیا دو ایسی حسی کیفیتیں جن کا ہم کو علیحدہ احساس ہوتا ہے بالکل ایک دوسرے کے مشابہ ہیں یا نہیں۔ اب ارتسام کی مطلق کیفیت سے کہیں زیادہ جو شے اپنی طرف کھینچتی ہے وہ خود اس کی وہ نسبت ہے جو اس کو اور ارتسامات کے ساتھ ہوتی ہے۔ جب ہر شئے تاریک ہوتی ہے تو نسبتہً کم تاریک حس سے ہم کو شئے سفید معلوم ہوتی ہے۔ ہیلم ہولٹز کا اندازہ ہے کہ ایسی تصویر جس میں سنگ مرمر کی عمارت کو چاندنی میں دکھایا گیا ہو جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے تو یہ تصویر چاندنی کے اصل سنگ مرمر سے دس ہزار سے لیکر بیس ہزار گونہ تک زیادہ روشن ہوتی ہے۔

اس قسم کا فرق حسی طور پر کبھی سمجھ میں نہیں آسکتا یہ بالواسطہ ملحوظات کے ایک سلسلے سے مستنبط ہوا ہے جو ہم کو اس امر کا یقین دلاتے ہیں کہ ہماری حسیت لمحہ بہ لمحہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم کو وہی حس دوبارہ نہیں ہو سکتی بیداری و خواب، گرسنگی و شکم سیری، آسودگی و خستگی، ان تمام مختلف حالتوں میں ہم کو اشیاء کا احساس مختلف ہوتا ہے اسی طرح سے صبح اور شام کے وقت سردی اور گرمی میں بھی ہم کو ان کا احساس مختلف ہوتا ہے۔ نیز بچپن جوانی اور بڑھاپے میں بھی ہم ان کو مختلف طور پر محسوس کرتے ہیں۔ باایں ہمہ اس امر کے متعلق ہم کو کبھی ذرا سا بھی شبہ نہیں ہوتا

کہ ہمارے احساسات اسی دنیا کو ظاہر کر رہے ہیں جس میں وہی حسی اوصاف ہیں اور وہی محسوس چیزیں اس کے اندر ہیں حیثیت کا فرق عمر کے تغیر ساتھ اشیا کے متعلق جذبے کے اختلاف سے خوب ظاہر ہوتا ہے نیز جسمانی حالتوں کے تغیرات سے بھی اس کی خوب توضیح ہوتی ہے۔ جو چیزیں جوانی میں ولولہ انگیز اور غنچۂ دل کو شگفتہ کرنے والی ہیں بڑھاپے میں بے معنی اور نکمی نظر آنے لگتی ہیں بعض حالتوں میں نغمۂ طیور، دل تنگ نسیم سحر غمگین، اور نیلی رواق اداس معلوم ہوتا ہے۔

ان بالواسطہ قرائن پر ایک اور قرینے کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس پر مبنی ہے جو کچھ کہ دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ ہر حس کے ساتھ ایک دماغی فعل ہوتا ہے۔ بعینہٖ پہلی سی حس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ دوبارہ غیر متغیرہ دماغ میں واقع ہو۔ لیکن چونکہ عضویاتی لحاظ سے یہ بالکل ناممکن ہے اس لئے غیر متغیرہ احساس بھی ناممکنات سے ہے۔ کیونکہ یہ امر مسلمہ ہے کہ ہر دماغی تغیر کے مطابق خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو، مساوی طور پر اس شعور میں بھی تغیر ہوتا ہے جس کو دماغ پیدا کرتا ہے۔ لہذا احساس کی قابلیت کے تغیر کے ساتھ ساتھ ہماری حسوں میں بھی ایک اہم تغیر ہوتا رہتا ہے۔

لیکن جب سادہ حسوں کے دوبارہ غیر متغیرہ حالت میں واقع ہونے کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط و بے بنیاد ثابت ہو گیا تو فکر کی پیچیدہ حالتوں کے غیر متغیر ہونے کا مفروض کس قدر غلط و بے بنیاد نہ ہو گا۔

کیونکہ ان میں تو یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ کسی خاص واقعے کے متعلق ہم کو جو خیال آتا ہے وہ آپ ہی اپنی نظیر ہوتا ہے۔ اس کو اسی واقعے کے اور خیالات سے صرف ہم جنس ہونے کی مشابہت ہوتی ہے۔ جب بعینہ ویسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ پہلے کی نسبت اب ہم اس کے متعلق نئے انداز سے سوچیں اس پر دوسرے رخ سے نظر ڈالیں اور پہلے سے مختلف علائق میں ہم کو اسکا فہم ہو۔ اور جس خیال کے ذریعے سے ہم کو اس کا وقوف ہو گا۔۔۔۔ وہ

خیال ان علائق کے ساتھ ہوگا اور اس پر کل موہوم سیاق کا اثر ہوگا۔ بسا اوقات
خود ہم کو ایک ہی شئے کے متعلق اپنے آرا میں عجیب و غریب اختلاف دیکھ
کر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوئی فلاں امر کے متعلق گذشتہ ماہ میں ہماری
وہ رائے کیونکر ہوگئی تھی نہ معلوم کس وجہ سے اب ہم اپنے میں اس رائے
کا امکان نہیں پاتے۔۔ ہر سال ہم اشیاء کو نئی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ گذشتہ
سال جو شئے غلط معلوم ہوتی تھی اس سال صحیح معلوم ہونے لگتی ہے جس شئے سے
ہم پارسال جوش میں آجاتے تھے اس سال اس کا ہم پر مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا
جن دوستوں پر کبھی ہم جان و مال نثار کرنے کے لئے تیار تھے اب ان
کے لئے دل میں کوئی جگہ باقی نہیں ہوتی۔ جن عورتوں کا حسن وجمال ہم کو محو حیرت
رکھتا تھا۔ جن ستاروں جنگلوں اور چشموں پر ہم وجد کرتے تھے اب ان کا
ہم پر اثر تک نہیں ہوتا اور محض معمولی شئے معلوم ہوتے ہیں جو نوجوان
لڑکیاں کبھی نور کی پتلیاں معلوم ہوتی تھیں آج ان کا وجود توجہ کو منعطف تک
نہیں کرتا۔ تصاویر محض بے معنی معلوم ہوتے ہیں۔ کتابوں کے متعلق
حیرت ہوتی ہے کہ گوئٹے میں آخر کونسی بات تھی جس سے ہم اسقدر متاثر ہوتے
جان مل کی تحریریں کیوں اسقدر وزنی معلوم ہوتی تھیں۔ ان سب کی
جگہ کام کاج لے لیتا ہے۔ کام ہی پر تمام تر جوش و خروش صرف ہوتا ہے
اور روزمرہ کے فرائض اور معمولی منافع کی قدروقیمت زیادہ ہوجاتی ہے۔
مجھے یقین ہے کہ ذہنی تغیرات کو اس طرح سے مقرون و مکمل شکل میں
لیکر ہم صحیح نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقے کو تفصیلی طور پر عمل میں لانا دشوار
ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ یہی ہے۔ اگر ابتداً اس میں کسی قسم کا ابہام نظر آئے گا
تو آگے چل کر وہ ابہام رفع ہوجائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے
کہ دو تصور کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتے۔ اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا
چاہتے ہیں یہ دعویٰ بہ ظاہر اس قدر اہم نہیں معلوم ہوتا، لیکن نظری طور
پر یہ بہت زیادہ اہم ہے کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لئے لاک
اور ہربرٹ دونوں کے نقش قدم پر چلنا ناممکن ہوجاتا ہے، اور انھیں

مذہبوں کا جرمنی میں بہت زیادہ رواج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالمانی انداز سے بیان کرنے میں سہولت تو ہے، اور شعور کی حالتوں کو اسطرح سے سمجھنا گویا یہ غیر متغیرہ سادہ تصورات کی بنی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتی ہیں بظاہر نہایت معقول بات معلوم ہوتی ہے بلاشبہ خطوط منحنی کے متعلق یہ فرض کرنا کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط سے مرکب ہیں اور بجلی اور قوت عصبی کو سیال و مائع خیال کرنے میں سہولت نظر آتی ہے۔ لیکن ان حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ ہمارا طریقۂ بیان استعاری ہے، اور خود ان اشیاء میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہیئے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود ہو اور جو مختلف اوقات میں شعور کے سامنے غیر متغیر حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی وجود ہے جیسا کہ حکم کا غلام۔

فکر محسوس طور پر مسلسل ہوتی ہے

ہر شخص کے اندر مسلسل کی صرف اسی قدر تعریف ہو سکتی ہے کہ جو شگاف ودرز یا وقفے سے بری ہو۔ ایک منفرد ذہن کے اندر جن درزوں کا تصور کیا جا سکتا ہے وہ یا تو زمانی وقفے ہوں گے جن کے مابین شمع شعور گل ہو جائے گی یا یہ فکر کے مافیہ کے انقطاع ہوں گے اور اس قدر اچانک طور پر واقع ہوں گے کہ ماقبل کو مابعد کے کسی قسم کا تعلق نہ ہوگا۔ اس دعوے کے کہ شعور اپنے آپکو مسلسل محسوس کرتا ہے دو معنی ہیں۔

(ا) جس حالت میں کوئی زمانی وقفہ واقع ہی ہو جاتا ہے اس حالت میں بھی بعد کا شعور یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل ہے یا یہ کہ اسی ذات کا ایک دوسرا جزو ہے۔

(ب) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں وہ کبھی بالکل اچانک نہیں ہوتے۔

زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے زیادہ سادہ ہے اسلیئے اس کو سب سے پہلے لیتے ہیں۔

(د) جب پولس اور بطرس شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اُٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس مدت میں سوتے رہے ہیں ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو چشموں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے، جن کے مابین نیند کا زمانہ حائل ہو گیا تھا۔ جس طرح سے بجلی کی رو زمین میں گھس کر لازمی طور پر اس بجلی کے ساتھ مل جاتی ہے جو زمین کے اندر ہوتی ہے خواہ درمیان میں کتنی ہی زمین کیوں نہ حائل ہو، اسی طرح بطرس کا حال فوراً بطرس کے ماضی سے مل جاتا ہے۔ اور کبھی غلطی سے بھی پولس کے ماضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پولس کے شعور میں بھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی بطرس کے ماضی کے شعور سے صرف اسکے حال کا شعور مل جاتا ہے ممکن ہے اسکو پولس کے ذہن کی اُنھیں حالتوں کا علم ہو جو سونے سے پہلے اسپر گذری تھیں اور ممکن ہے کہ یہ علم صحیح بھی ہو لیکن یہ علم اس سے بالکل مختلف ہے جو اسکو اپنی نیند سے پہلی حالتوں کا ہے، اسکو اپنی حالتیں یاد ہیں، حالانکہ پولس کی حالتوں کا صرف تصور کر سکتا تھا یا ایک بلا واسطہ احساس ہے۔ اسکے معروض میں قربت کی وہ گرمی ہوتی ہے جسکو معروض تعقل کبھی نہیں پا سکتا۔ قربت و ذاتیت کی یہی کیفیت بطرس کے حال میں موجود ہے۔ یہ کہتا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اس قدر مجھے اس امر کا یقین کہ جو شئے اس قدر قربت و ذاتیت تک پہنچے گی وہ میں ہوں گا اور میری ہو گی یہ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں اس کے متعلق آئندہ غور کیا جائے گا۔ لیکن زمانۂ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی ہیں ان سے موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے ان پر اپنا قبضہ کر لیتی ہے اور ایک ذات کا جزو سمجھتی ہے ذات کی وحدت ایک ایسی شئے ہے جسکو زمانی وقفہ نہیں توڑ سکتا اسی وجہ سے موجودہ شعور باوجود اس کے کہ یہ زمانی وقفے سے بے خبر نہیں ہوتا اپنے آپ کو ماضی کے چند منتخب حصوں کے ساتھ مسلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور خود کو حصوں یا ٹکڑوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے الفاظ (جیسے کہ زنجیر یا سلسلہ ہیں) اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کرتے یہ کوئی جڑی ہوئی شئے نہیں ہوتی اس کی حالت تو چشمے کی سی ہے جو جاری رہتا ہے۔ دریا یا چشمے ہی سے اس کو تشبیہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئے گا اس میں اس کو شعور و فکر یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائے گا۔

(ب) لیکن ایک ہی ذات کے حدود میں اور ایسے افکار کے مابین جن میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے ان اجزا میں ہم کو ایک قسم کا جوڑ اور ایک طرح کا فرق بھی نظر آتا ہے جس کا مذکورۂ بالا دعوے میں کچھ لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطاعات ہیں جو کیفیت شعور کے دفعتہً متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اگر زنجیر اور سلسلے کے سے الفاظ شعور کی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے موزون نہیں ہیں تو یہ لفظ مستعمل کیونکر ہو گئے ہیں۔ کیا شدید دھماکے سے شعور پھٹ نہیں جاتا اور دفعتہً اس کے دو حصے نہیں ہو جاتے۔ نہیں ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ گرج کے وقوف سے اس سے پہلے کے سکوت کا وقوف ہی ہوتا ہے اور اس کے بعد کے وقوف کے ساتھ مسلسل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب گرج ہوتی ہے تو ہم محض گرج ہی کی آواز نہیں سنتے بلکہ گرج کے سکوت کو توڑتا ہوا اور اس کی آواز کا سابقہ سکوت کے ساتھ تقابل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اسی گرج کا احساس اگر پہلی گرج کے سلسلے میں ہو تو بالکل مختلف ہوگا۔ خود گرج کے متعلق ہم کو یقین ہوتا ہے کہ یہ سکوت کو توڑ دیتی ہے لیکن گرج کا احساس اس سکوت کا بھی احساس ہوتا ہے جس کو یہ توڑتی ہے۔ کسی انسان کے شعور میں کوئی ایسا احساس ملنا مشکل ہے جو اس قدر حال تک محدود ہو کہ اسمیں ملحقہ ماضی کا شائبہ تک بھی نہ ملے۔

ذہن کی سکونی اور تغیری حالتیں۔

جب ہم اپنے شعور کے اس حیرتناک چشمے پر ایک اجمالی نظر ڈالتے ہیں تو جو بات ہمیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس کے حصوں کی مختلف رفتار ہے۔ پرندے کی

زندگی کی طرح سے یہ پروازوں اور نشستوں پر مشتمل ہوتا ہے اس کو زبان کے تال میل سے بھی تشبیہ دی جا سکتی ہے، کیونکہ ہر خیال کا اظہار جملے سے ہوتا ہے اور ہر جملے کے آخر میں وقفہ ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی تمثالات ہوتے ہیں، جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جا سکتے ہیں اور ان کا تخیل تغیر کے طور پر ہو سکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علائق کے خیال ہوتے ہیں جو یا تو حرکیاتی ہوتے ہیں یا سکونیاتی۔ مگر زیادہ تر یہ ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن پر نسبتہً سکون کی حالت میں غور رہتا ہے۔

ہم سکونی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھ لیتے ہیں اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری فکر ہر وقت اور ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتی ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل فائدہ یہ ہے کہ ایک سکونی یا قطعی نتیجہ سے دوسرے کی طرف کی جائیں۔

تغیری حصوں کی اصلی حالت کو تامل کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت مشکل ہے اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعے سے ایک نتیجہ تک پہنچتے ہیں تو ان تک پہنچنے سے قبل ان کو روک کر دیکھنے کے معنے تو درحقیقت اُن کے معدوم کر دینے کے ہوں گے۔ برخلاف اس کے اگر ہم نتیجے تک پہنچنے کا انتظار کریں تو یہ ان سے قوت و ثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ اُس کی چکاچوند میں ان کی دھیمی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ایک خیال کو درمیان سے قطع کر کے اس کے حصوں پر غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ تغیری حصوں پر تامل کر کے مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہے۔ خیال کی رفتار اس قدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے پہلے کہ اس کو ہم ہٹا سکیں یہ ہم کو کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچا دیتا ہے۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو اور ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا۔

جس طرح برف کی کرچ گرم ہاتھ میں پکڑنے سے برف کی کرچ باقی نہیں رہتی بلکہ پانی کا قطرہ بن جاتی ہے اسی طرح بجائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی گرفت کرسکیں جو منسوب کی طرف حرکت کرتا ہو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے کسی ساکن و قطعی شئے کو پکڑ لیا ہے جو بالعموم جو کچھ ہم کہنے والے تھے اس کا آخری لفظ ہوتا ہے، اور یہ حالت سکون میں ہوتا ہے۔ جملے میں جو کچھ اس کی خاص جگہ رجحان ذہنی کے اعتبار سے ہوتی ہے اس کا بالکل پتا نہیں ہوتا۔ اس قسم کی حالتوں میں تاملی تحلیل کی کوشش کرنا پھرتے ہوئے لٹو کے پکڑنے کے مساوی ہوگا، یا گیس کو اس لئے جلدی سے کھولنے کے کہ دیکھا جائے کہ اندھیرا کیسا نظر آتا ہے۔ اور شعور کی ان تغیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں جو غالباً وہ علمائے نفسیات جوان کے وجود کے متعلق شک رکھتے ہیں ایسے شخص سے جوان کا وجود ثابت کرنا چاہتا ہے دریغ نہ کریں گے ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ زینوں کا حامیان حرکت سے یہ سوال کرنا کہ جس وقت تیر حرکت میں ہوتا ہے تو اس وقت بتاؤ وہ کہاں ہوتا ہے اور ان کے اس بیہودہ سوال کے کوئی فوراً جواب نہ دے سکنے کو ان کے دعویٰ کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا۔

اس تاملی دشواری کے نتائج مضر ثابت ہوئے ہیں۔ اگر چشمہ فکر کے تغیری حصوں کا روک کر مشاہدہ کرنا اس قدر دشوار ہے تو ایک بڑی فاحش غلطی جو تمام مذاہب کے علمائے نفس کریں گے وہ یہ ہوگی کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے تو قاصر رہیں گے اور اس لئے نسبتہً سکونی حصوں کو ضرورت سے زیادہ اہم خیال کریں گے۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے ایک جماعت نے تو اس کی بناء پر مذہب حسیت اختیار کر لیا ہے۔ ان کو ان لاتعداد علائق اور نسبتوں کے مطابق جو دنیا کی محسوس چیزوں کے مابین نظر آتی ہیں کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں جو ان علائق کا آئینہ ہوں، اس لئے ان میں سے اکثر نے سرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثر نے (مثلاً ہیوم)

ذہن کے خارجی اور اکثر داخلی علائق ہی کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سادہ سکونی تصور حس اور ان کے تمثال و نقول برابر برابر ہوتے ہیں، لیکن ہوتے فی الحقیقت ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اس کے علاوہ ہر شئے دھوکہ اور فریب حواس ہے۔ اس کے برعکس عقلیہ علائق کی حقیقت سے تو منکر نہیں ہو سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ کوئی ایسا سکونی احساس بھی نہیں پاتے جس سے کہ ان کا احضار ہوتا ہو اس لئے یہی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ لیکن انھوں نے نتیجہ اس کے برعکس نکالا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علائق کا علم صرف ایسی شئے سے ہونا چاہئے جو احساس یا ذہنی حالت نہ ہو کیونکہ یہ تو اسی ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے، جس سے حس اور شعور کی اور دوسری سکونی حالتیں بنی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کا علم کسی ایسی شئے سے ہونا چاہئے جو ذہنی حالت سے بالکل مختلف سطح پر ہو، یعنی فکر، ذہانت یا عقل کے کسی خالص فعل سے اور فکر ذہانت و عقل سے وہ ایسی کچھ شئے مراد لیتے ہیں جو حسیت کے گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔

ہمارے نقطۂ نظر سے عقلیہ اور حسیہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس کی سی شئے کا وجود ہے تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علائق کا وجود ہوتا ہے اسی قدر اور اس سے بھی زیادہ یہ امر یقینی ہے کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں جن سے ان علائق کا علم ہوتا ہے۔ کوئی عطف کوئی جر متعلق فعل یا اور کوئی صرفی یا نحوی ترکیب زبان انسانی میں ایسی نہیں ہوتی جس سے کسی ایسے علاقہ یا نسبت کا اظہار نہ ہوتا ہو جو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبتہً بڑے معروضات فکر کے مابین واقعی طور پر محسوس کرتے ہیں۔ اگر خارجی اور معروضی طور پر لیں تو یہ حقیقی علائق ہیں جو ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطۂ نظر سے ذکر کریں تو یہ چشمۂ شعور ہے جس میں ان میں سے ہر ایک کے مطابق داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ بہر حال علائق اور نسبتیں لاتعداد ہوتی ہیں اور کوئی زبان ان سب کو پوری طرح سے بیان کرنے پر قادر نہیں ہے۔

ہم کو احساسِ "اگر" احساسِ "پر" احساسِ "لیکن" کہنے میں اسی طرح سے تامل نہ ہونا چاہیئے جس طرح کہ احساس "کبود" اور احساسِ "سرد" کے کہنے میں تامل نہیں ہوتا، لیکن ہم نہیں کہتے۔ وجہ یہ ہے کہ محض سکونی حصوں کے وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہوگئی ہے کہ زبان اب کسی دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے۔ دماغ کی تمثیل پر ایک بار اور غور کرو۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے ہیں جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصے کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار بعض مقامات میں بعض کی نسبت زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کا تال بھی بعض اوقات زیادہ اور بعض اوقات کم شدید ہوتا ہے۔ جس طرح سے ایسے گوناگوں نمایش جو ایک یکساں رفتار سے گھوم رہا ہو اگرچہ شکلیں ہر وقت بدلتی رہتی ہیں لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف و غیر نمایاں ہوتا ہے گویا بالکل ہوا ہی نہیں۔ اور ان کے بعد ایسے بھی لمحے آتے ہیں جن میں یہ برقی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح سے نسبتہً مستقل شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ دیکھیں تو پہچان نہ سکیں۔ اسی طرح سے دماغ میں بھی تناؤ کی بعض صورتیں نسبتہً زیادہ دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہوتے ہی معدوم ہو جاتی ہیں لیکن اگر شعور خود ترتیب نو کے مطابق ہو اور اگر ترتیب رکے ہی نہیں تو پھر کیا شعور کبھی معدوم بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے ایک قسم کا شعور ہوتا ہے تو ایسی ترتیب سے جو نسبتہً جلد گذر جاتی ہے اسی قدر نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہیئے جس قدر کہ خود یہ ترتیب نئی ہوتی ہے۔

معروض ذہن میں حاشیہ ضرور ہوتا ہے

شعور میں اور بھی تغیرات ہوتے ہیں جو تغیری حالتوں ہی کے برابر اہم اور انھیں کے طرح وقوفی ہوتے ہیں لیکن ان کے نام نہیں ہیں۔ امثلہ سے میرا مفہوم واضح ہو جائے گا۔

فرض کرو کہ یکے بعد دیگرے تین اشخاص ہم سے کہتے ہیں "ٹھرو!" "سنبھلو!" "دیکھو"! ہمارا شعور امید کی تین مختلف حالتوں میں پڑ جاتا ہے، اگرچہ تینوں حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہمارے سامنے کوئی خاص شئے نہیں ہوتی۔ غالباً اس مثال میں کوئی بھی ایک حقیقی شعوری "تاثر" یا اس جہت کے احساس کے وجود سے انکار نہ کرے گا جس سے کہ ارتسام ہونے کی توقع ہے حالانکہ کوئی ارتسام ہنوز موجود نہیں ہے۔ لیکن ہمارے پاس ٹھرو! سنبھلو اور دیکھو! کی نفسی حالتوں کے لئے خاص نام نہیں ہیں۔

فرض کرو کہ ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں ہمارے شعور کی حالت ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں ایک طرح کا خلا، ہوتا ہے اور محض خلا ہی نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایسا خلا ہے جو بہت ہی تیزی کے ساتھ عمل بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک موہوم سا شائبہ موجود ہوتا ہے جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی کی بنا پر بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا اور ہماری امید پست ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے تو یہی ان سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے مطابق نہیں ہوتے اور ایک لفظ کا خلا دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ دونوں خلا ہیں کیوں کہ ان میں جس شئے کو ہونا چاہیئے تھا وہ نہیں ہوتی۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام یاد کرنے کی بیہودہ کوشش کرتا ہوں تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے جبکہ میں باؤلس کے نام کے ذہن میں لانے کی بیہودہ کوشش کرتا ہوں۔ فقدان کے لاتعداد شعور ہوتے ہیں جن کے انفرادی طور پر نام نہیں ہیں لیکن یہ سب ہوتے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس قسم کا احساس فقدان فقدان احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے ممکن ہے کہ ایک گم شدہ لفظ کی تال تو ذہن کے اندر موجود ہو لیکن اس کے لئے آواز کا جامہ نہ ہو۔ یا ابتدائی حرف کی آنی وگریزاں

جس تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد ہم سے تمسخر کر جائے لیکن واضح نہ ہو۔ ہر شخص کو کسی نہ کسی بھولے ہوئے شعر کا اس طرح سے ضرور تجربہ ہوا ہوگا کہ اس کی موزونی کا اثر دماغ کو پریشان کرتا ہے یہ دل ہی دل میں پھرتا، اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے مگر نہیں آچکتا۔

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ "میں سمجھتا ہوں" تو اس وقت مخاطب کے معنی کی اولین وآنی جھلک کیسی ہوتی ہے۔ بلاشبہ ذہن اس سے بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا تعلیم نے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اس کے کہ وہ کچھ کہے اس کہنے کی نیت کونسا ذہنی واقعہ ہوتی ہے، یہ نیت اور نیتوں سے بالکل جداگانہ اور ممیز ہوتی ہے اور اس لئے شعور کی ایک ممیز وجداگانہ کیفیت ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ ممیز قسم کے حسی تمثالات پر مشتمل ہوتا ہے خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیاء کی۔ بمشکل کوئی تمثال ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو اور الفاظ و اشیاء ذہن کے سامنے آجاتے ہیں انتظار اور قیاس کی ضرورت نہیں رہتی لیکن جیسے ہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آجاتے ہیں تو یہ تدریج ان کو دیکھتا اور اگر وہ اس کے مطابق ہوتے ہیں تو ان کو صحیح کہتا اور اگر اس کے ناموافق ہوتے ہیں تو ان کو رد کرتا جاتا ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کے کہنے کی نیت ہی کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا تقریباً ایک ثلث اس قسم کی سریع شعوری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو الفاظ کی شکل میں منتقل نہیں ہوئیں۔ ایک شخص کو ایک نئی شئے پڑھنے کے لئے دی جاتی ہے، وہ اس کو با آواز پڑھتا ہے، اور بغیر اس کو پہلے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دیتا ہے، اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتداہی سے اس کو آیندہ جملے کی کم از کم عام شکل کا اندازہ نہ ہو جو اس کے موجودہ لفظ کے شعور کے ساتھ مل کر موقع بہ موقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے تو وہ اس طرح سے ہرگز نہ پڑھ سکے الفاظ پر اس طرح مناسب مقامات پر زور دینا محض جملہ کی

ترکیب نحوی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے "اس سے زیادہ نہیں" گذرتا ہے تو ہم "کہ" کی آئندہ توقع کرتے ہیں۔ اگر "چونکہ" پڑھتے ہیں تو "اس لئے" یا "لہذا" کی توقع کرتے ہیں اور آئندہ ترکیب نحوی کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ اس شخص کے انداز سے بھی جو ایک ایسی کتاب پڑھتا ہے جس کے چار جملوں کے معنی بھی وہ نہ سمجھ سکتا ہو ایسا معلوم ہوگا کہ بہت ہی سمجھکر پڑھ رہا ہے۔

متعلم کو اندازہ ہوگیا ہوگا کہ دراصل میں جس شئے کی طرف توجہ منعطف کرنا چاہتا ہوں وہ ہماری ذہنی زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و موہوم ٹھیک اپنی جگہ لے لیتی ہیں۔ تمثل کے باب میں آئے گا کہ مسٹر گیلٹن اور پروفیسر ہکسلے، ہیوم اور برکلے کے اس مضحکہ خیز نظریئے کے باطل کرنے میں کہ ہم کو صرف ممیز اشیاء کے تمثالات ہو سکتے ہیں ایک قدم آگے بڑھ گئے ہیں۔ اگر ہم اس تصور کو بھی باطل کریں جو مذکورۂ بالا نظریے سے کسی طرح کم مضحکہ خیز نہیں ہے کہ شعوری حالتوں سے سادہ خارجی اوصاف کا وقوف ہوتا ہے لیکن علائق کا نہیں ہوتا تو ایک درجہ ہم اور ترقی کریں گے لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں کی سی اصلاحات نہیں ہیں۔ جس شئے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات کے ممیز تمثالات دراصل ہمارے اذہان کا بہت ہی تھوڑا جزو ہوتے ہیں قدیم نفسیات کی حالت کچھ اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھڑوں مٹکوں پیپوں پانی ہوتا ہے۔ اگر دریا میں گھڑے مٹکے موجود بھی ہوں تو بھی دریا کا پانی ان کے درمیان میں سے بہے گا۔ چشمۂ شعور کی اس آزاد روانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ذہن کی ہر ممیز تمثال اس پانی میں رنگی اور ڈوبی ہوتی ہے جو اس کے گرد و پیش بہتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید علائق کا حس ہوتا ہے کہاں سے یہ آتی ہے اور کہاں ہم کو لے جائے گی۔ تمثال کی اہمیت اس کی قدر و قیمت ہی اس ظل مشوب کے اندر ہوتی ہے جو اس کے

ساتھ اور اس کو محیط رہتی ہے یا یوں کہو یہ اس کے خمیر کے ساتھ ملکہ
ایک ہو جاتی ہے اور اس کی ہڈی اور گوشت پوست ایک ہو جاتے
ہیں — یہ صحیح ہے کہ یہ تمثال تو اسی شئے کی رہتی ہے جس کی یہ دراصل تمثال
تھی، لیکن یہ ہالہ اس تمثال کو ایسی شئے کی تمثال کر دیتا ہے جس کو انسان
نے از سر نو دیکھا اور سمجھا ہے۔

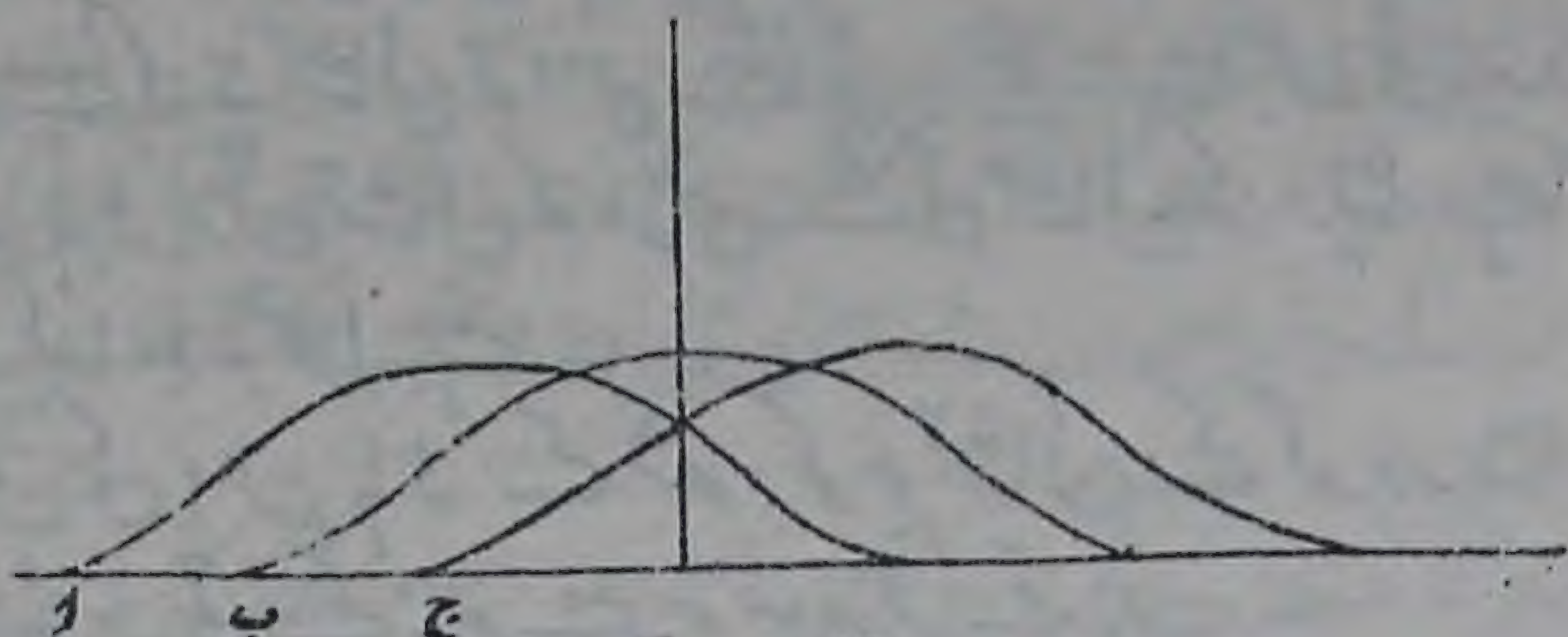
علائق کی اس ہالہ کے شعور کو جو تمثال کے گرد رہتا ہے ہم حاشیہ
یا ذہن کی زائد سرتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

حاشیہ کے دماغی شرائط

ان واقعات کو دماغی عمل کی صورت میں بیان کرنا بالکل
آسان ہے۔ جس طرح سے "کہاں سے" کی صدائے بازگشت
یعنی وہ حس جس سے ہمارے فکر کا آغاز ہوتا ہے غالباً ان اعمال کے ہیجان
واپسیں کا نتیجہ ہوتی ہے جو ایک لمحہ پہلے نہایت ہی ظاہر و روشن تھے،
اسی طرح سے "کس طرف کو" کی حس جو انجام کا مقدمہ ہوتی ہے ان حصوں
یا اعمال کے بڑھتے ہوئے ہیجان کا نتیجہ ہوتی ہے جن کے نفسی متلازم
ایک لمحہ کے بعد ہمارے فکر کی نہایت ہی ظاہر و روشن خصوصیت ہوتے ہیں۔
شعور کی تہ میں جو عصبی عمل ہوتا ہے اگر اس کو ترسیم کے ذریعہ سے ظاہر کرنا
چاہیں تو اس کی صورت کچھ ایسی ہوگی۔

فرض کرو کہ شکل نمبر ۲۵ میں انتصابی خط زمانہ کو ظاہر کرتا ہے اور
تین موڑ یعنی ا ب ج ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتے ہیں جو ان تینوں حروف
کے خیالات سے وابستہ ہیں۔ ہر عمل کو کچھ نہ کچھ وقفہ لگتا ہے جس میں
شدت بڑھتی ہے اور انتہا کو پہنچکر گھٹنے لگتی ہے۔ ا کے لئے جو عمل ہے
وہ ابھی پوری طرح فنا نہیں ہوتا ہے، کہ ج کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور
ب کا عمل اپنے اوج کمال پر ہوتا ہے۔ جس لمحہ کا اظہار انتصابی خط سے
ہو رہا ہے اس میں تینوں اعمال موجود ہیں، ج کے نقطہ آغاز سے جو اعمال پہلے
تھے وہ ایک لمحہ پہلے شدید تھے اور اس سے بعد کے اعمال ایک لمحہ بعد شدید
ہوں گے۔ اگر میں ا ب و ج کو اپنی زبان سے ادا کروں،

تو ب کو ادا کرتے وقت نہ تو ا میرے شعور سے قطعاً خارج ہوگا اور نہ ج،



شکل نمبر ۵۲

بلکہ دونوں اپنی ترتیب کے اعتبار سے اپنی روشنیاں ب کی شدید روشنی کے ساتھ ملاتے ہیں کیوں کہ دونوں کے اعمال ایک حد تک بیدار ہوتے ہیں۔ اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ موسیقی میں زاید سریتوں کی ہوتی ہے، کان ان کو علیحدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سر کے ساتھ مل جاتی ہیں اور اس کے ساتھ مل کر اس کیفیت کو متغیر کر دیتی ہیں۔ اسی طرح سے بڑھتے ہوئے اور گھٹتے ہوئے دماغی اعمال ان عمال کے نفسی اثر کو متاثر کرتے ہیں جو اپنے اوج کمال پر ہوتے ہیں۔

موضوع خیال اب گر ہم مختلف ذہنی حالتوں کے وقوفی عمل پر غور کریں تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کسی شئے کی واقفیت اور اس کے علم میں جو فرق ہوتا ہے اس کو کلیتہً نفسی حواشی کی موجودگی اور عدم موجودگی کے فرق میں تحویل کر سکتے ہیں۔ کسی شئے کے متعلق علم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہم کو اس کے علائق کا علم ہے۔ اس کی واقفیت کے یہ معنی ہیں کہ اس شئے کے متعلق ہمارا علم صرف اس کے ارتسام یا احساس تک محدود ہے۔ اس صورت میں ہم کو اس شئے کے اکثر علائق کا علم ہالہ کی ناقص اور غیر متحقق نسبتوں کے حاشئے کے طور پر ہوتا ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم دوسرے مبحث کو شروع کریں، اس احساس نسبت کے متعلق ہی کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے کیونکہ یہ بجائے خود چشمہ ذہنی کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے۔

واسطہ کے اختلاف سے فکر کی معقولیت میں فرق نہیں ہوتا

فکر ارادی میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسا موضوع یا مبحث ضرور ہوتا ہے جس کے گرد تمام اراکین فکر گردش کرتے ہیں۔ اس مبحث یا دلچسپی کا تعلق حاشیے میں متواتر محسوس ہوتا رہتا ہے، خصوصاً مبحث کے موافق یا مخالف ہونے کا۔ اگر کوئی خیال ایسا ہے جس کے حاشیہ کی کیفیت سے ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ "سب کچھ ٹھیک ہے" تو اس خیال کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ یہ مبحث فکر کا معاون ہے مگر شرط یہ ہے کہ ہم کو صرف یہ محسوس ہو کہ اس کا معروض ان علائق میں جگہ رکھتا ہے جن میں کہ موضوع فکر بھی ہے یہ اس کو ہمارے سلاسل تصورات کا ایک موزون و مناسب حصہ بنا دینے کے لئے کافی ہے۔

ہم اپنے موضوع کا یا تو زیادہ تر الفاظ میں خیال کرتے ہیں یا بصری اور دوسری طرح کی تمثالات میں لیکن اس سے ہمارے موضوع کے علم کی ترقی میں فرق واقع ہونا لازمی نہیں اگر ہم صرف الفاظ میں (اب کچھ ہی کیوں نہ ہوں) باہم دگر اور مبحث کے ساتھ نسبت کا ایک حاشیہ محسوس کریں اور اگر ہم کو کسی نتیجے تک پہنچنے کا شعور ہو تو ہم کو یہ محسوس ہوگا کہ ہمارا خیال معقول اور صحیح ہے۔ ہر زبان میں الفاظ طویل ربط کی بنا پر ایک دوسرے سے اور نتیجے کے ساتھ منافرت یا مناسبت کے حواشی پیدا کر لیتے ہیں جو اسی قسم کے بصری لمسی اور دیگر تصورات کے حواشی کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اس قسم کے حواشی کا سب سے اہم عنصر جہت فکر کے موافق یا مخالف صحیح یا غلط ہونے کا احساس ہوتا ہے۔

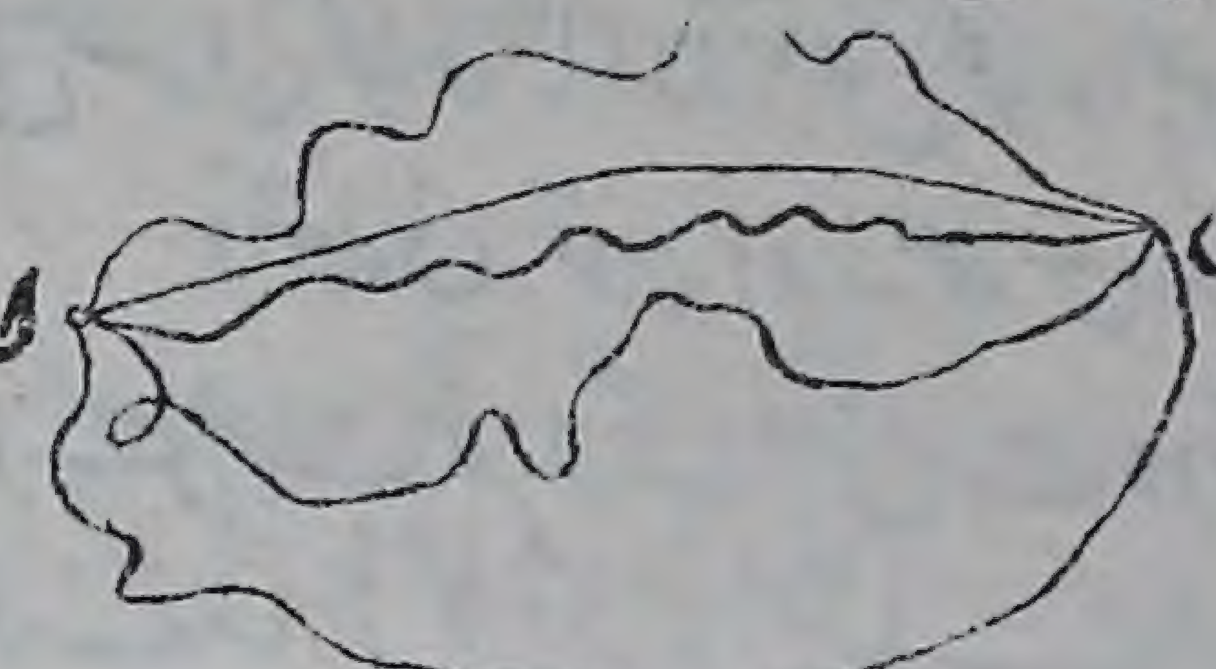
اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں زبانوں سے واقف ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ کہنا شروع کریں تو باقی تمام الفاظ فرانسیسی ہی کے لب پر آئیں گے اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ فرانسیسی بولتے بولتے انگریزی نہیں در آئیں۔ فرانسیسی الفاظ کی ایک دوسرے کے ساتھ یہ مناسبت ایسی نہیں ہے جو دماغی قانون کی حیثیت سے محض میکانیکی طور پر عمل کر رہی ہو

یہ ایسی شئے ہوتی ہے جس کو ہم اس وقت محسوس بھی کرتے ہیں۔ اگر کسی دوسرے کی زبان سے فرانسیسی جملہ سنیں تو اس کے سمجھنے کی قوت ہم میں کبھی اس قدر کم نہیں ہوجاتی کہ ہم کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ الفاظ بہ اعتبار زبان باہم مربوط ہیں۔ ہماری توجہ کتنی ہی منتشر کیوں نہ ہو لیکن اگر فرانسیسی الفاظ میں یکایک ایک انگریزی لفظ کو داخل کر دیا جائے تو ہم اس تغیر سے فوراً چونک پڑیں گے اگر الفاظ کا خیال کیا جائے تو ان کے باہم مربوط ہونے کا مبہم سا احساس کم سے کم حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ عموماً اس امر کا مبہم سا ادراک کہ جتنے الفاظ ہم سن رہے ہیں وہ ایک ہی زبان اور اس زبان کی بھی خاص ہی قسم کی بول چال سے تعلق رکھتے ہیں جس کے صرف ونحو کے انداز سے ہم واقف ہیں عملی طور پر اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ خلاف عقل نہیں ہے۔ اگر کوئی غیر زبان کا کوئی غیر معمولی لفظ داخل کر دیا جاتا ہے، یا صرف و نحو کے اعتبار سے کوئی فاحش غلطی ہو جاتی ہے یا جس قسم کی گفت گو ہو رہی ہے اس کے غیر موزون و نامناسب کوئی لفظ آجاتا ہے : مثلاً گفتگو تو فلسفیانہ ہو رہی ہے اور اس میں چوہے دان یا چڑیا کی چونچ کا لفظ آجاتا ہے تو جملہ گویا پھٹ پڑتا ہے، ہم غیر موزونیت سے چونک پڑتے ہیں اور تسلیم کا خاموش انداز کافور ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی حالتوں میں احساس معقولیت ایجابی نہیں بلکہ سلبی شئے معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ الفاظ خیال میں کوئی چونکا دینے والی یا منافرت پیدا کر دینے والی شئے نہیں ہے۔

اس کے برعکس اگر الفاظ ایک لغت کے ہوں اور قواعد صرف و نحو کے اعتبار سے کلام صحیح ہو تو ایسے جملے بولے جا سکتے ہیں جن کے مطلق کوئی معنی نہ ہوں گے اور جن پر ممکن ہے کوئی شخص اعتراض نہ کرے۔ نماز کے وقت جو تقریریں ہوتی ہیں ان سے خاص قسم ترکیبوں کے بار بار استعمال سے اجرت پر لکھنے والوں اور نامہ نگاروں کی تحریرات سے اس قسم کی

صدہا مثالیں مل جائیں گی مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک کے ورزشی کرتبوں کا اخبار میں ذکر پڑھتے وقت یہ جملہ میری نظر سے گذرا۔ پرندے درختوں کی شاخوں کو اپنے ترانۂ صباحی سے معمور کر رہے تھے جس سے ہوا نمناک ٹھنڈی اور خوشگوار ہو رہی تھی"۔ غالباً نامہ نگار کے قلم سے یہ جملہ جلدی میں نکل گیا تھا جس کو ناظرین میں سے بھی اکثر نے محسوس نہیں کیا۔

پس ظاہر ہے کہ اس سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا کہ کس قسم کے ذہنی مادے اور کیسی تمثالات میں ہماری فکر جاری رہتی ہے۔ جو تمثال دراصل کوئی اہمیت رکھتے ہیں وہ فکر کے سکونوں یعنی حقیقی نتائج (خواہ وہ عارضی ہوں یا قطعی) کے متعلق ہوتے ہیں۔ اور باقی تمام چشمہ میں احساسات علائق ہی کا دور دورہ ہوتا ہے اور جن اشیاء سے علاقہ ہوتا ہے وہ کالعدم ہوتی ہیں۔ اشیاء کے متعلق یہ احساسات علائق نفس کی یہ مضاعف سرتیاں ہالے یا حاشئے ممکن ہے مختلف



شکل نمبر ۵۳

قسم کی تمثالات میں بعینہ یکساں ہوں۔ جن حالتوں میں غایت ایک ہی ہوتی ہے ان میں ذہنی وسائل کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ بات ایک شکل سے واضح ہو جائے گی۔ فرض کرو ا ایک تجربہ ہے جس کے متعلق چند افراد سوچنا شروع کرتے ہیں۔ اور فرض کرو کہ ی عملی نتیجہ ہے جو عقلاً اس سے مستنبط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص اس تک ایک راستے سے پہنچتا ہے اور دوسرا دوسرے راستہ سے ایک شخص انگریزی لفظی تمثالات کی راہ اختیار کرتا ہے اور دوسرا جرمن لفظی تمثالات کی۔ ایک شخص میں بصری تمثالات کا غلبہ ہے دوسرے میں لمسی تمثالات غالب ہیں۔ بعض سلاسل تمثالات پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض بہت مختصر ترکیبی و سریع ہوتے ہیں اور بعض میں جھجک پائی جاتی ہے اور قدم قدم پر وقفے ہوتے ہیں لیکن جب تمام سلسلوں کا انجام ایک ہی نتیجے پر ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں

اور بالکل ٹھیک کہتے ہیں کہ سب اشخاص کے ذہن میں دراصل ایک ہی خیال ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص کی ذہنی دنیا میں داخل ہو تو اس کو یہ دیکھکر بیحد حیرت ہوگی کہ اس کا عالم خود اس کے ذہنی عالم سے کس قدر مختلف تھا۔

چشمۂ شعور کے متعلق جن خصوصیات کی طرف اس خاکے میں توجہ دلانی مقصود ہے ان میں آخری خصوصیت یہ ہے کہ:۔

شعور اپنے معروض کے ایک حصہ میں دوسرے کی نسبت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے اور جب تک یہ مصروف فکر رہتا ہے تو اپنے معروض کے بعض حصوں کو ملاتا اور بعض کو واپس کرتا یا بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔

انتخابی توجہ اور عمدی ارادہ اس پسند کے خاص مظاہر ہیں لیکن ہم میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوں گے کہ یہ ایسے اعمال میں کس قدر تواتر کے ساتھ عمل کرتا رہتا ہے جن کو ہم معمولاً ان اسماء سے موسوم نہیں کرتے۔ زور اور تاکید ہمارے ہر ادراک کے اندر موجود ہوتے ہیں ہمارے لئے یہ بات بالکل ناممکن ہوتی ہے کہ اپنی توجہ کو بلا امتیاز چند ارتسامات پر منتشر کردیں چنانچہ گھنٹے کی یکساں آواز کو ہم اختلاف تاکید کے ذریعے سے مختلف تالوں میں تقسیم کرتے ہیں ان تالوں میں سب سے زیادہ سادہ وہ ہے جسمیں دو آوازوں کو مرکب کرلیا جاتا ہے یعنی ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹک ٹاک ایک سطح پر اگر بقاعدہ نقاط ونشانات بنے ہوں تو ہم کو ان کا ادراک قطار در قطار اور مجموعہ ہوتا ہے اگر اسی طرح سے خطوط بنے ہوں تو وہ مختلف اشکال محسوس ہوتے ہیں۔ یہ، وہ، یہاں، وہاں، اب، جب، کے امتیازات اسی انتخابی تاکید کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں جو زمان ومکان کے مختلف حصوں کے متعلق کیجاتی ہے۔

لیکن ہم صرف اسی قدر نہیں کرتے کہ بعض اشیاء پر زور دیکر بعض کے ساتھ مربوط کریں اور بعض کو علیحدہ رکھیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم بہت سی ایسی چیزوں کو جو ہماری نظر کے سامنے ہوتی ہیں نظر انداز کردیتے ہیں اب میں مختصراً بیان کرتا ہوں کہ یہ کیوں کر ہوتا ہے:۔

جیسا کہ صفحہ ۱۰۔۱۲ پر کہہ چکے ہیں ہمارے حواس دراصل آلات انتخاب سے کچھ زیادہ نہیں ہوتے۔ طبیعیات کے ذریعے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکات اور ان کی رفتاریں لاتعداد ہوتی ہیں۔ ان میں سے ہمارا ہر آلۂ حس ایک محدود رفتار کی حرکات کو اختیار کر لیتا ہے۔ یہ ان ہی سے متہیج ہوتا ہے اور باقی حرکات کو اس طرح سے نظر انداز کر دیتا ہے کہ گویا ان کا وجود ہی نہیں ہے ایک ایسے سلسلے میں سے جس کی کڑیاں لاتعداد اور ناقابل امتیاز ہوتی ہیں ہمارے حواس ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کر کے ایک ایسی دنیا پیدا کر دیتے ہیں جس میں تقابل تاکیدیں اور فوری تغیرات اس طرح سے ملے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح سے روشنی اور سایہ تصویر میں۔

اگر ایک طرف اسباب حس اس مناسبت سے منتخب ہوتے جو انکو آلۂ حس کے بیرے کی حالت سے ہوتی ہے تو دوسری طرف توجہ بھی جو مجموعی طور پر تمام حسوں کا نتیجہ ہوتی ہے بعض حسوں کو انتخاب کر لیتی ہے اور باقی کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ چنانچہ ہم کو صرف ان حسوں کا علم ہوتا ہے جو ایسی چیزوں کی علامتیں ہوتی ہیں جو عملی اور جمالیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں۔ ان کے ہم خاص نام رکھتے ہیں اور ان ناموں کو ہم آزادی وحریت کی ایک خاص منزل تک بلند کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنی دلچسپی سے قطع نظر کر لوں تو بجائے خود غبار کا جھونکا بھی اسی قدر ایک انفرادی نام کا مستحق ہوتا ہے جس قدر کہ خود میرا جسم ہے۔

اب دیکھو کہ ان حسوں میں کیا ہوتا ہے جو ہم کو اشیائے سے انفرادی طور پر ہوتی ہیں۔ یہاں بھی ذہن انتخاب کرتا ہے یعنی شئے کا صحیح طور پر استحضار کرنے کے لئے یہ بعض حس انتخاب کر لیتا ہے اور باقی کو ایسے عوارض خیال کرتا ہے جو موقع ومحل سے متغیر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ میری میز کا بالائی حصہ مربع کہلاتا ہے حالانکہ اس سے لاتعداد بصری حس ہوتے ہیں۔ ایک طرح پر مجھے اس میں دو حادّہ اور منفرجہ زاویئے بھی نظر آتے ہیں

لیکن میں اس حس کو تناظر پر مبنی قرار دیتا ہوں اور چاروں قائموں کو اسکی اصلی وحقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اور اپنے جمالی خیال کی بنا پر مربع ہی میز کی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اسی طرح سے دائرہ کی اصلی حالت وہ سمجھی جاتی ہے جیساکہ حس اس طرح سے ہو کہ خط بصری اس کے مرکز پر عمود اگر رہا ہو۔ اس کے علاوہ جو حس دائرہ سے ہوتے ہیں وہ اسی حس کی علامت ہوتے ہیں۔ توپ کی اصلی آواز وہ ہوتی ہے جو قریب سے سنائی دیتی ہے۔ اینٹ کا اصلی رنگ وہ ہوتا ہے جو اس وقت محسوس ہوتا ہے جب کہ اس کے مقابل ہو کر قریب سے دیکھتے ہیں۔ اور دھوپ نہیں ہوتی۔ لیکن اندھیرا بھی نہیں ہوتا۔ ان حالات کے علاوہ اس سے اور رنگوں کی حس ہوتی ہے جو محض اس کی علامات ہوتی ہیں مثلاً یہ معمول سے زیادہ گلابی یا معمولی سے زیادہ نیلی نظر آتی ہے۔ متعلم کے ذہن میں کوئی ایسی شئے نہ ہو جس کی اس نے ایک عام حالت اپنے ذہن میں قایم نہ کر رکھی ہو۔ مثلاً ایک عام قدو قامت اپنے سے ایک خاص فاصلہ کوئی خاص رنگ وغیرہ۔ لیکن یہ تمام اصلی خصوصیات بھی جن سے ملکر شئے کی حقیقی معروضیت وشبیئت قائم ہوتی ہے اور جو موضوعی حسوں کے مخالف ہوتی ہیں جو ہم کو اس سے کسی خاص وقت ہو سکتی ہیں دراصل انھیں کی طرح سے حس ہوتی ہیں تمام حسوں میں سے ذہن بعض کو انتخاب کر لیتا اور یہ طے کرتا ہے کہ تمام حسوں میں سے کونسی حس زیادہ حقیقی و واقعی سمجھی جائے گی۔

علاوہ ازیں عالم اشیاء میں جس کو ہمارا ذہن اپنی انتخابی مشقت سے اپنا بنا لیتا ہے، جس شئے کو تجربہ کہتے ہیں وہ تمام تر ہماری عادت کی توجہ سے متعین ہوتا ہے۔ ممکن ہے ایک شخص کے سامنے کوئی شئے سیکڑوں مرتبہ آئے، لیکن اگر وہ اس کو دیکھے ہی نہیں تو یہ اس کے تجربہ میں داخل نہیں ہو سکتی۔ ہم سیکڑوں نہیں ہزاروں مکھیوں جھینگروں اور گبریلوں کو دیکھتے ہیں لیکن عالم حشرات الارض کے سوا اور کوئی ان سے خاص معنی نہیں سمجھ سکتا۔ اس کے برعکس ایسی شئے جو زندگی بھر ایک ہی بار نظر کے سامنے سے گذری ہو ممکن ہے حافظہ پر اپنا نشان چھوڑ جائے۔ فرض کرو

کہ چار شخص یورپ کی سیر کرتے ہیں۔ ایک تو ان میں سے صرف دلچسپ اثرات
مثلاً ملبوسات اور ان عمارات مناظر تفرجگاہوں تصویروں اور مجسموں کی یاد
لیکر واپس آتا ہے۔ دوسرا ان چیزوں کو بالکل محسوس نہیں کرتا۔ بلکہ وہ فاصلوں
قیمتوں آبادیوں بدرروؤں کے انتظامات دروازوں اور کھڑکیوں کے بند
ہونے اور کھلنے کے طریقوں پر غور کرتا ہے۔ تیسرا تھیٹروں ہوٹلوں اور ناچ
گھروں کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور
کچھ نہیں کہتا۔ چوتھا ممکن ہے اپنے خیالات میں اس قدر منہمک رہا ہو کہ
ان چند مقامات کے ناموں کے سوا اور کچھ نہ بتا سکے جن میں سے اس کا گذر
ہوا تھا۔ ان میں سے ہر ایک نے احضاری معروضات کے جم غفیر سے ان چیزوں
کو انتخاب کر لیا ہے جو اس کی ذاتی اغراض کے مناسب حال تھیں اور انھیں
کا اس کو تجربہ ہوا ہے۔

اب اگر اشیاء کی تجربی ترکیب سے قطع نظر کر لیں اور یہ دریافت کرنا
چاہیں کہ عقلی طور پر ذہن ان میں باہم کیونکر ربط قائم کرتا ہے تو بھی ہم دیکھتے
ہیں کہ انتخاب ہر جگہ غالب ہے۔ آئندہ چل کر ہم یہ ثابت کریں گے
کہ استدلال ذہن کی اس قابلیت پر مبنی ہوتا ہے جس سے وہ اس منظر کو
اجزا میں تقسیم کر لیتا ہے جس کے متعلق اس کو استدلال کرنا ہوتا ہے اور ان
میں سے ان کو انتخاب کرتا ہے جو موقعے کے اعتبار سے اس کو کسی مناسب
نتیجہ تک پہنچا سکتے ہیں۔ صاحب ذکاوت وہ شخص ہوتا ہے جو صحیح جزو کا
انتخاب کرتا ہے اور اس سے ٹھیک موقع پر کام لیتا ہے۔ یعنے اگر گفتگو
نظری ہو تو صحیح دلیل پیش کرتا ہے اور اگر موقع عمل کا ہو تو صحیح ذرائع اختیار کرتا ہے

اب اگر ہم جمالیاتی شعبہ کو لیں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ توضیح
کے ساتھ سمجھ میں آجاتا ہے۔ صاحب فن ہمیشہ اپنے فن کے اظہار میں انتخاب
سے کام لیتا ہے وہ ان تمام سرتیوں رنگوں شکلوں کو چھوڑ دیتا ہے
جو باہم کمناسب نہیں ہوتیں یا اس کے کام کی اصلی غایت کے منافی
ہوتی ہیں۔ وہ وحدت مناسبت وموزونیت جو بقول ہوسیوٹین

نتائج فن وہنر کو نتائج فطرت پر فوقیت دیتی ہے محض اسی انتخاب پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر ہنر ور کچھ ذکاوت رکھتا ہے تو وہ ہر کرشمۂ فطرت سے اس کی اصل خصوصیت اقتباس کر لیتا ہے اور ان تمام عارضی و اتفاقی اجزاء کو نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کے مناسب نہیں ہوتے۔

اور اگر اوپر جائیں تو ہمیں اخلاقیات کی سطح نظر آتی ہے جہاں محض پسند کا سکہ جاری ہے۔ کسی فعل کو اس وقت تک اخلاقی مرتبہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ یہ چند یا تمام ممکن صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلائل پر دیر تک غور کرنا اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دبانا، سخت راستے پر اپنے پاؤں میں لغزش نہ آنے دینا یہ ہیں خاص اخلاقی قوتیں۔ لیکن کچھ نہ کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ یہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کر چکتا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے بھی تجاوز کرنا پڑتا ہے۔ اس کو یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کی مخالف اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہیئے اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ جب وہ خود سے یہ بحث کرتا ہے کہ کیا مجھے اس جرم کا مرتکب ہونا چاہیئے یا کیا مجھے اس پیشہ کو اختیار کرنا چاہیئے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کر لوں، فلاں عورت سے شادی کر لوں تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ آئندہ کیا ہوگا اس کا یقین اس کے اس لمحے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوپنہائر جو اپنی جبریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت کے ہوتے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی رد عمل ہو سکتا ہے، وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرض بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا انعکاس ہوتا ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ نہیں ہوتی کہ اس کو کونسے فعل کا عزم کرنا چاہیئے بلکہ اس کو دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے

اس حالت سے اسے کونسی حالت اپنے لئے پسند کرنی چاہیئے۔
تجربۂ انسانی پر اگر ایک اجمالی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ مختلف انسانوں کی پسند بڑی حد تک ایک ہی ہوتی ہے۔ نسل انسانی بہ حیثیت مجموعی اس باب میں متفق ہے کہ کس شئے پر اس کو توجہ کرنی چاہیئے اور کس شئے کا نام لینا چاہیئے۔ جن حصوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں سے بھی انتخاب ہوتا ہے۔ یعنے ان میں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کونسے حصے قابل ترجیح اور قابل تاکید ہیں اور کون سے قابل ترجیح و تاکید نہیں۔ لیکن ایک صورت البتہ ایسی ہے جس میں دو آدمیوں کی پسند کبھی ایک نہیں ہوتی۔ کبھی کوئی سے دو آدمی ہوں وہ اپنے لئے کائنات کو دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں اور ہم میں سے ہر ایک کے لئے تمام تر دلچسپی ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب کے سب ان میں تقسیم مختلف کرتے ہیں۔ اس کے متعلق جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں حصوں کو ایک ہی نام یعنے لنا اور غیر لنا سے موسوم کرتے ہیں تو مذکورۂ بالا کا مطلب بالکل واضح ہو جائے گا۔ وہ عدیم المثال دلچسپی جو کہ انسان کو کائنات کے ان حصوں سے ہوتی ہے جن کو وہ اپنا کہہ سکتا ہے ممکن ہے کہ ایک اخلاقی معمہ ہو لیکن نفسیات کے لئے یہ ایک اساسی حقیقت ہے۔ کوئی شخص اپنے پڑوسی کے لنا میں ایسی ہی دلچسپی نہیں لے سکتا جیسی کہ اس کو اپنے لنا کے ساتھ ہوتی ہے۔ پڑوسی کا لنا ان خارجی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے جس کے مقابلے میں خود اس کا لنا ممتاز و نمایاں معلوم ہوتا ہے چنانچہ لوٹز نے کسی مقام پر کہا ہے وہ کیڑا بھی جو پاؤں کے نیچے آکر مسل جاتا ہے اپنی مصیبت زدہ ذات کا باقی تمام عالم سے مقابلہ کرتا ہے اگرچہ اس کو اپنی ذات یا کائنات کا کوئی واضح تعقل نہیں ہوتا۔ میرے لئے وہ عالم کا محض ایک جزو ہے۔ اور اس کے لئے میں عالم کا محض ایک جزو ہوں ہم دونوں میں ہر ایک کائنات کی مختلف طور پر تقسیم کرتا ہے۔

اب ہم ابتدائی خاکے سے مضمون کی باریکیوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں لیکن اس سے پہلے شعور ذات کی نفسیات بیان کردیں جس کا اس ذیل میں قبل از وقت ذکر آگیا ہے۔

باب ۱۲

ذات

مجھے اور میں

میں جس چیز کے بھی خیال میں مشغول ہوں اس کے ساتھ ساتھ کم و بیش مجھے اپنی ذات یعنے اپنے وجودِ شخصی کا ضرور وقوف ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ اس کا وقوف بھی میں ہی کرتا ہوں۔ اس لئے مجموعی طور پر ذات انا یا من دوگونہ ہوتی ہے۔ اس کا ایک رخ تو وہ ہوتا ہے جس کا وقوف ہوتا ہے اور ایک رخ وہ جس کو وقوف ہوتا ہے۔ یعنے یہ کچھ تو معروض ہوتی ہے اور کچھ موضوع۔ ان دونوں پہلوؤں میں امتیاز کرنا ضروری ہے اس لئے ہم اختصار کے خیال سے ایک کو مجھے اور دوسرے کو میں کہتے ہیں ایک ہی شئے کے دو رخ ہیں ان کو علحدہ چیزیں نہیں کہا جا سکتا کیونکہ میں اور مجھ یا انا اور لی میں امتیاز کرتے وقت بھی ان کی عینیت کو علحدہ طور پر قائم کرنا سخت دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے ان اصطلاحوں کی بنا پر ہمیں ان کے نفسیاتی امتیاز کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ ابھی اس مسئلے کی ابتدا ہے آخر میں غور و فکر کے بعد جو کچھ نتیجہ ہوگا دیکھا جائے گا لہٰذا پہلے تو میں ذاتِ معلوم لی یا مجھ سے بحث کروں گا جسے ذاتِ تجربی کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد ذاتِ عالم من یا انائے خالص پر گفتگو ہوگی۔

(ا) ذاتِ معلوم

ذات تجربی یا الی

مجھ اور میرے میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنے بعض افعال اور بعض چیزوں کو ایسا ہی خیال کرتے جیسا کہ خود اپنے تئیں یا اپنی ذات کو۔ اپنی شہرت اپنی اولاد اپنی صنعت ایسے ہی عزیز ہو سکتے ہیں جیسا کہ اپنا جسم یعنے اگر ان پر حملہ کیا جائے تو یہ ایسے ہی انتقامی افعال کا باعث ہو سکتے ہیں جیسا کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوا ہو۔ خود جسم کے متعلق بھی سوال ہو سکتا ہے کیا وہ ہمارا ہے یا ہم ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ بعض اوقات انسان اپنے جسم کو بھی آپ نہیں سمجھتا اور اس کالبد خاکی کو ایک طرح کا محبس خیال کرتا ہے کہ جس سے ایک روز رہا ہو جانا اس کے لئے مسرت کا باعث ہو گا۔

اس سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی ہو گی کہ ہم ایک متغیر رہنے والی جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی شے کو بعض اوقات جزو لی یا مجھ خیال کیا جاتا ہے بعض اوقات میرا سمجھا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کو اس نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ گویا مجھے اس سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، مجھ کو اگر وسیع ترین معنی میں لیا جائے تو اس میں انسان کی وہ تمام چیزیں داخل ہوتی ہیں جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں انسان کا جسم اور ذہنی قوتیں ہی نہیں ہوتیں بلکہ اس کی پوشاک اس کا مکان اس کی بی بی اس کے بچے اس کے آباؤ اجداد اور دوست احباب اس کی نیکنامی اور صنعت اس کی زمین گھوڑے جہاز بینک کا حساب یہ سب داخل ہیں۔ یہ تمام چیزیں اس میں ایک ہی طرح کے جذبات پیدا کرتی ہیں یہ چیزیں اگر بڑھتی اور سرسبز ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا اور فخر کرتا ہے اگر ان میں کمی آتی ہے یا ضائع ہو جاتی ہیں تو وہ رنجیدہ و طول ہوتا ہے اس میں شک نہیں اس کو ہر شئے کے متعلق یکساں احساس نہیں ہوتا۔ لیکن سب کے لئے ہوتا تقریباً ایک ہی طرح کا ہے مجھ کو اس طرح سے وسیع ترین معنی میں سمجھ کر اب ہم اس کی تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں جن کا تعلق علی الترتیب۔

(۱) اس کے اجزا سے ہے۔

(۲) ان احساسات و جذبات سے ہے جن کے یہ محرک ہوتے ہیں۔

(۳) ان افعال سے ہے جن کا یہ باعث ہوتے ہیں۔

(۱) اجزائے "مرا" کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے یعنے اول تو وہ جن سے مرائے مادی ترتیب پاتا ہے دوم وہ جن سے مرائے اجتماعی ترتیب پاتا ہے سوم وہ جن سے مرائے روحانی ترتیب پاتا ہے۔

مرائے مادی اکثر اشخاص میں جسم مرائے مادی کا داخل ترین حصہ ہوتا ہے اور جسم کے بعض حصے بعض کے مقابلہ میں زیادہ اپنے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے بعد کپڑے ہیں۔ اسی وجہ سے زمانہ قدیم میں یہ بات ضرب المثل تھی کہ انسان تین چیزوں کا بنا ہوتا ہے۔ روح، جسم، اور لباس یہ محض مسخرہ پن ہی نہیں ہے۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنا لیتے ہیں اور اپنی عینیت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان دو حالتوں میں سے تم کونسی حالت کو ترجیح دو گے اول یہ کہ حسین صورت مگر غلیظ اور پھٹے لیرے کپڑے ہوں اور دوسرے یہ کہ کریہ صورت مگر عمدہ اور صاف پوشاک ہو تو بہت ہی کم ایسے لوگ ہوں گے جو بلا پس و پیش عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیدیں۔ اس کے بعد ہمارے قریب ترین اعزا ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں ہمارے والد اور ہماری والدہ ہماری بی بی اور ہمارے بچے ہماری ہڈی اور ہمارا ہی گوشت پوست ہوتے ہیں ان کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزو معدوم ہو جاتا ہے اگر وہ کوئی برا کام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و منفعل ہوتے ہیں۔ اگر ان کی شان میں کوئی گستاخی کرے تو ہم ایسے غضبناک ہوتے گو یا خود ہم ان کی جگہ پر تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ اس کے خصوصیات دل میں لطیف ترین محبت کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس کے انتظام میں کوئی نقص نکالے یا اس کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جبلی و خلقی طور پر ترجیح دیتے ہیں اور ان کے ساتھ زندگی کے اہم ترین عملی اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔

اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اس کو عمدہ اور خوبصورت لباس سے آراستہ رکھنے ماں باپ اور بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو درست رکھنے کا سب انسانوں میں قدرتی اور کورانہ جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جبلی تحریک ہم کو مال و دولت کے جمع کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذات تجربی کا جزو بن جاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا پسینہ بہا کر جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی کوئی ایسا شخص ہو جس کی دماغی یا دستی محنت کا عمر بھر کا ذخیرہ مثلاً دیوانی مجموعہ یا کوئی مسودہ آن واحد میں تباہ ہو جائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہو گئی ہے۔ بخیل کو اسی قسم کی اپنی دولت سے محبت ہوتی ہے اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مقبوضات کے تلف ہو جانے پر جو افسوس ہوتا ہے اس کا ایک باعث تو یہ بھی ہوتا کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اب ہم کو وہ فوائد نہ ہوں گے جو ان سے ہم کو پہنچتے تھے۔ بایں ہمہ ہر حالت میں اس احساس کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شئے کی کمی واقع ہوتی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہو گیا ہے، جو بجائے خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم دفعتاً آوارہ گردوں اور ان ٹکڑ گدوں کے ساتھ مل جاتے ہیں جن سے ہم کو نفرت تھی اور ان خوش نصیب ابنائے ارض سے دور ہو جاتے ہیں جو اس پر خشکی و تری میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کامل طور پر تندرست و توانا ہیں اور جن کے سامنے ہم اپنے آپ کو غیر تعصباتیت کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر کتنا ہی سخت کیوں نہ کر لیں لیکن ہم پر پھر بھی ایک طرح کا جذبۂ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح سے نہ ہو۔

مرائے اجتماعی

انسان جو امتیاز اپنے معاصرین میں پاتا ہے وہ اس کا مرائے اجتماعی ہوتا ہے۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو

اپنے ہم جنسوں کے سامنے رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں ایک خلقی رجحان اس امر کا بھی ہوتا ہے کہ دیگر ابنائے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی اچھی طرح سے ہوں اگر یہ ممکن ہوتا کہ کوئی شخص سوسائٹی میں رہے اور اس کے ساتھی اس کی طرف التفات نہ کریں تو اس کے لیئے اس سے زیادہ کوئی سخت سزا نہ ہوسکتی۔ اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں تو کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہ ہو کسی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے۔ بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال کرے اور اس طرح عمل کرے کہ گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی مایوسی ہم پر طاری ہو جائے گی جس کے معاوضہ میں سخت ترین جسمانی تکلیف آرام و آسائش معلوم ہو گی کیونکہ جسمانی تکلیف سے تو ہم کو یہ احساس ہو گا کہ گو ہم کتنے ہی برے ہیں لیکن پھر بھی اس حد تک برے نہیں ہیں کہ بالکل ناقابل التفات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص میں اتنی ہی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں جتنے کہ اس کے پہچاننے والے اشخاص ہوتے ہیں اور اس کی تصویر اپنے دل میں رکھتے ہیں ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود اس کے نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ان کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اس لیئے عملی اغراض کا لحاظ رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی رائے کے متعلق ایک شخص کو فکر و خیال ہوتا ہے ان کی جتنی جماعتیں ہوتی ہیں اتنی ہی اس شخص کی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گروہوں میں سے کہ ایک گروہ کو اپنی ذات کا مختلف پہلو دکھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے بھیگی بلی بنے رہتے ہیں لیکن اپنے ہمسنوں کے سامنے حد سے زیادہ اکڑ فوں کی لیتے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو اپنی اولاد کے سامنے اس طرح سے ظاہر نہیں کرتے جس طرح سے کہ اپنے کلب کے دوستوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں۔ اپنے گاہکوں سے اس طرح پیش نہیں آتے جس طرح سے کہ اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے

انسان مختلف ذاتوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ذاتیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب کے سامنے خود کو ایسی حالت میں ظاہر کرتے ہوئے ڈرتا ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے۔ اور یہ تقسیم عمل بالکل موزوں ہو سکتی ہے کہ ایک شخص بچوں کے سامنے تو نرم دل ہو اور سپاہیوں یا قیدیوں پر سختی کرے۔

انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات جو ہو سکتی ہے وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔ اس ذات کی بھلائی یا برائی سے بہت ہی شدید قسم کی خوشی اور رنج ہوتے ہیں۔ ان کا اگر اندرونی اور عضوی احساس کے علاوہ اور کسی معیار سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر واجبی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ خالص ذات اجتماعی مطلوبہ مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت انسان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرا گویا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کی تشفی اور اطمینان کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔

انسان کی نیکنامی و بدنامی اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذاتوں میں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی وہ اجتماعی ذات جس کو عزت کہتے ہیں بالعموم ان تعریفات کا نتیجہ ہوتی ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں یہ اس کی تمثال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاصرین کے ایک گروہ میں اس کو نیک نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ تمثال سے بعض مطالبات کرتا ہے جو اور اگر وہ نہیں کرتے۔ اور اس کو ان کے مطابق ہونا پڑتا ہے مثلاً ایک شہر میں ہیضہ پھیل رہا ہے ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس میں اس پر کوئی حرف نہ آئے گا لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چھوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں کہ ایک معمولی شخص معافی مانگ کر یا راہ فرار اختیار کر کے اپنی جان بچا سکتا ہے بلا اس کے کہ اس کی اجتماعی حیثیت پر کوئی اثر پڑے ان حالات میں ایک سپاہی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مر جائے۔

اسی طرح سے جج اور مدیر اپنے رتبہ اور منزلت کی بنا پر ایسے مالی تعلقات قائم نہیں کر سکتا جو عام شخص کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں۔ ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں کا امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ بہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے ہمدردی ہے لیکن بہ حیثیت ایک سرکاری افسر ہونے کے مجھے تم پر مطلق رحم نہ کرنا چاہیئے ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رفیق سمجھتا ہوں لیکن معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہیئے۔ زبان خلق بھی زندگی کی سب سے بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے چور کو چوروں کی چیز نہ چرانی چاہیئے۔ جواری اپنے جوے کا قرضہ ادا کردینا ضروری سمجھتا ہے اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ مہذب سوسائٹی کا قانون عزت تاریخ میں ترکیب و اجازت سے بھرا ہوا ہے اور ان پر عمل پیرا ہونے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی شخصیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں مثلاً عام طور پر تمہیں جھوٹ نہ بولنا چاہیئے لیکن اگر کوئی یہ پوچھے کہ فلاں خاتون سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں جتنا جی چاہے جھوٹ بولو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ تم سے مبارز ہو تو تم پر اس کی مبارزت کا قبول کرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی کم مرتبہ شخص تم کو لڑنے کی دعوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہوگیا ہوگا۔

مرائے روحی

مرائے روحی میں جہاں تک کہ اس کا تعلق ذات تجربی سے ہے، میرے نزدیک شعور کی کوئی ایک حالت نہیں ہوتی۔ بلکہ شعور کی تمام حالتوں کا مجموعہ یعنے مجموعی طور پر میری تمام ذہنی قوتیں اور رجحانات مرائے روحی کے مساوی ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ مجموعہ کسی وقت میرے فکر کا موضوع بن جائے اور ایسے ہی جذبات کے ہیجان کا باعث ہو جیسے کہ لناکے اور حصے ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنے اوپر ایک ذی فکر ہستی کی حیثیت سے غور کرتے ہیں، تو لناکے اور تمام اجزا نسبتہً خارجی مقبوضات داشیا معلوم ہونے لگتے ہیں۔ خود لنائے روحی میں بعض اجزا بعض سے نسبتہً خارجی

معلوم ہوتے ہیں مثلاً حسی قوتیں لنائے ذہنی کا اس قدر قریبی جزو معلوم نہیں ہوتیں جتنی کہ خواہشیں اور جذبات معلوم ہوتے ہیں یا ہمارے عقلی و ذہنی اعمال اس قدر قریبی جزو معلوم نہیں ہوتے جس قدر کہ ارادی فیصلے معلوم ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے جو احساسی حالتیں نسبتہً زیادہ فعلی ہوتی ہیں وہ لنائے روحی کے زیادہ قریبی اجزا ہیں سے ہوتی ہیں۔ ہماری ذات کی اصل اصول ہماری زندگی کی پشت پناہ اس فعلیت کی حس ہوتی ہے جو ہماری بعض داخلی حالتوں کے اندر موجود ہوتی ہے۔ فعلیت کی یہ حس اکثر ہماری روح کے زندہ جوہر کا براہ راست اظہار سمجھی جاتی ہے۔ اب ایسا فی الواقع ہو یا نہ ہو یہ ایک جداگانہ امر ہے۔ میں اس خاص قسم کی داخلیت کو بیان کر دینا چاہتا ہوں جو ان حالتوں میں پائی جاتی ہے جن میں فعل ہونے کا وصف موجود ہوتا ہے اسکی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے۔ گویا یہ ہمارے تجربے کے دیگر عناصر سے ملنے کے لئے جاتے ہیں۔ ان کو اس طرح سے محسوس کرنے کے باب میں غالباً سب لوگ متفق ہیں۔

خود بینی

(۲) اجزائے ذات کے بعد اس کے جذبات و احساسات کا نمبر ہے یہ دو قسم کی ہوتی ہے۔ خود پر اطمینان اور خود سے بے اطمینانی محبت نفس دراصل تیسرے نمبر میں آتی ہے۔ یہ افعال میں داخل ہے کیونکہ جو کچھ انسان اس لفظ سے مراد لیتا ہے وہ دراصل حرکی رجحانات کا مجموعہ ہے ان کو صحیح معنی میں احساس نہیں کہہ سکتے۔

زبان میں دونوں قسم کی خود بینیوں کے لئے کافی مرادف ملتے ہیں چنانچہ غرور تکبر فخر ایک طرف ہیں اور انکسار نفس عاجزی پریشانی شرم پشیمانی تاسف حقارت مایوسی وغیرہ دوسری طرف ہیں۔ تاثر کی یہ قسمیں فطرت انسانی کے بلاواسطہ اور اصلی مظاہر ہیں ائتلافیہ ان کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ یہ ثانوی مظاہر ہیں جو حسی لذات و آلام کے تیزی کے ساتھ اندازہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس اندازے کی طرف ہمارا خوش حال یا بد حال شخصی رجحان رہبری کرتا ہے۔ انحصاری لذات کا مجموعہ طمانیت نفس ہوتا ہے اور انحصاری آلام

کا مجموعہ اس کے مخالف احساس تنزم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے تو ہم ان کل ممکنہ منافع کو جن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں دہراتے ہیں۔ اور جب ہم کو مایوسی ہوتی ہے تو ہر بات سے ہم براشگون لیتے ہیں لیکن محض نفع کی توقع طمانیت نفس نہیں ہوتی اور نہ محض نقصان کا خوف مایوسی نفس پیدا کرتا ہے کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام نوا ہوتی ہے اور یہ نوا ان خارجی اسباب سے آزاد ہوتی جو ہماری طمانیت و بے اطمینانی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنے اگر ایک ادنی درجہ کے آدمی کو کوئی بڑی کامیابی حاصل ہو جائے تو وہ ممکن ہے غرور و تکبر کا شکار ہو جائے اور ایک ایسا شخص جس کی زندگی میں کامیابی مشتبہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ آخر تک اپنی قوتوں پر منکسرانہ ہی نظر ڈالتا رہے۔

بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساس ذات کے لیے جو شئے محرک ہو سکتی ہے وہ انسان کی واقعی کامیابی و ناکامی اچھی یا بری حالت ہے جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی ہے "اس نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا اور ایک بیر نکالا اور کہنے لگا کہ تم کس قدر اچھے لڑکے ہو" ایسا شخص جس کا آئے تجربی کافی طور پر وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں ایسی قوتیں پاتا ہو جن کی بنا پر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو، جو دولت و منزلت احباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اوپر اس قسم کی بے اعتمادی اور شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو اپنے بچپن کے زمانہ میں ہوا کرتے تھے "کیا یہ وہی عظیم الشان بابل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔" برخلاف اس کے وہ شخص بار بار غلطیاں کرتا ہے جس کو وسط زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے اس کی حالت بے اعتمادی نفس کے بدولت بالکل مریضوں کی سی ہو جائے گی اور وہ ان امتحانات سے بھی گریز کرے گا جن کا وہ فی الحقیقت کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔

طمانیت نفس اور بے اعتمادی کے جذبات بھی عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت رکھتا ہے جس طرح سے کہ غصہ یا الم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم کے آثار و علائم ہوتے ہیں جو چہرے پر معلوم ہو جاتے ہیں۔ طمانیت نفس کی حالت میں امتدادی عضلات منہیج ہوتے ہیں آنکھیں قوی اور پر شوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور لچک ہوتی ہے، نتھنے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہونٹوں پر ایک خاص قسم کی مسکراہٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب طور پر پاگل خانوں میں نظر آتا ہے جہاں پر دو چار مریض ایسے ضرور ہوتے ہیں جو فخر و غرور کی بناء پر دیوانہ ہو جاتے ہیں جن کی پر غرور شکل متکبرانہ رفتار ان کے ہر قسم کے عمدہ اوصاف سے معرا ہونے کے مقابلہ میں بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ انھیں مایوسی کے قلعوں میں ہم کو مخالف قسم کے جذبہ کی قوی ترین علامات ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں، کہ ہم ناقابل عفو جرم کے مرتکب ہوئے ہیں ہمیشہ کے لئے حواس کھو بیٹھتے ہیں۔ وہ بیٹھے ہیں دبکتے ہیں نظروں سے بچنا چاہتے زور سے بول نہیں سکتے نظر اوپر نہیں اٹھا سکتے۔ اسی قسم کی مریضانہ حالتوں میں خوف و غضب کی طرح ذات کے یہ دو مخالف جذبے بھی بلا کسی معقول وجہ کے برانگیختہ ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود ہی جانتے ہیں کہ ہماری خود اعتباری اور خود وقعتی کے تھرمامیٹر کا پارہ روزانہ کیوں کر چڑھتا اترتا رہتا ہے جس کے اسباب عقلی نہیں بلکہ احشائی اور عضوی ہوتے ہیں۔ اور جو کبھی اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہماری ہمارے احباب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔

(۳) اس کے بعد خود غرضی اور بقائے نفس کا درجہ ہے۔

ان الفاظ میں ہماری بہت سی اساسی جبلی تحریکات داخل ہیں مثلاً جسمانی افادہ نفس اجتماعی افادہ نفس اور روحانی افادہ نفس۔

جسمانی افادہ نفس۔ تمام معمولی مفید اضطراری اعمال حرکات تغذیہ و تحفظ سب کے

سب جسمانی تحفظ نفس کے لئے ہوتے ہیں۔ خوف و غضب دونوں ایسے افعال کا باعث ہوتے ہیں جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں انکے مقابلہ میں اگر افادۂ نفس سے ہماری مراد آئندہ کا انتظام ہو اور اس کو موجودہ کے انتظام سے ممتاز کریں تو ہم کو خوف و غضب دونوں کا شمار کرنے دولت جمع کرنے گھر بنانے اور آلات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شمار کرنا پڑے گا اور ہم کہیں گے یہ بھی جسمانی اغراض نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں اگر حقیقت یہ ہے کہ مذکورۂ بالا آخری جبلتیں مقصیت جنسی محبت والدین استعجاب و حرص کے ساتھ صرف جسمانی لبقا کی ترقی ہی میں سرگرم نہیں ہوتیں بلکہ مادی لبقا کو اس کے وسیع ترین معنی میں ترقی و عروج بخشتی ہیں۔

اجتماعی افادۂ نفس اجتماعی آفادۂ نفس براہ راست تو ہماری محبت و مودت دوسروں کو خوش کرنے ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے ان سے اپنی تعریف و تحسین کے طالب ہونے حرص و رشک طلب شان و شوکت اقتدار و قوت کی خواہش سے جاری رہتا ہے لیکن بلا واسطہ اور جتنی مادی افادۂ نفس کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لئے مفید ہوں وہ سب کام کرتی ہیں۔ یہ امر کہ اجتماعی افادۂ نفس کے لئے جو تحریکات بلا واسطہ عمل کرتی ہیں وہ غالباً خالص جبلتیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت ہو سکتا ہے۔ اپنے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی شدت کا اگر معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار سے مقابلہ کیا جائے تو ان میں بہت ہی کم تعلق نظر آئے گا۔ ہم کو اپنے حلقۂ ملاقات کے بڑھانے کا بیحد شوق ہوتا ہے اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی کا ذکر کرے تو یہ کہہ سکیں کہ ہاں! اس کو تو میں اچھی طرح سے جانتا ہوں۔ ہم اس کے دیوانہ ہوتے ہیں کہ سڑک پر نکلیں تو چلنے پھرنے والوں میں سے آدھے لوگ ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک نہیں کہ مقتدر دوست اور ان کی عمدہ رائے اپنے متعلق بہت زیادہ محبوب ہوتی ہے۔ تھیکرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر پال مال سٹریٹ

ہیں اس طرح سے بھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوک آپ کا دہنا ہاتھ پکڑے ہوئے اور دوسرا بایاں تو کیا اس سے آپ کو بیحد خوشی نہ ہو گی. لیکن اگر ڈیوک میسر نہ ہوں اور اسطرح سے ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک کرے تو بھی ہم سے بعض کے لئے جو کچھ بھی ہو سکے وہی کافی ہو جاتا ہے؟ فی زمانا ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے ان کو محض اس کا خبط ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی عنوان سے ان کا نام اخباروں میں آتا رہے۔ آمد و رفت میں شخصی کالم میں ملاقات و لطائف کے کالم حتیٰ کہ اور کسی صورت سے نہ آئے تو بد نامی ہی سے سہی۔ کسی نہ کسی صورت میں آئے ضرور کیونکہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہوں گے تو کیا نام نہ ہو گا. گیوٹو قاتل کار فیلڈ اس انتہائی صورت کی ایک مثال ہے جس تک بد نامی کی خواہش اختلال جو اس کی صورت میں ترقی کر سکتی ہے۔ اخبار نے اس کے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا۔ سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس نے کہا ہے اس کا ایک جملہ یہ بھی تھا۔ "خداوندا اس ملک کا مطبع اخبار ایک بہت بڑا ابل تجھ سے تصفیہ طلب رکھتا ہے"۔

صرف اشخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیاء و مقامات کو میں جانتا ہوں وہ بھی اس طرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں فرانس کا مزدور اس آلہ کے متعلق جس کو وہ اچھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے کہتا ہے ایسے میں جانتا ہوں اسی طرح سے جن لوگوں کی آرا کے متعلق ہم کو کوئی پروا نہیں ہوتی ان کی بھی توجہ اور لحاظ کے ہم ہر لحظہ خواہشمند رہتے ہیں اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے ہوتے ہیں اور ایسی عورتیں جو اکثر امور میں دقیقہ رس ہوتی ہیں ایک معمولی اور ادنیٰ شخص جسکی شخصیت سے ان کو قطعاً نفرت ہوتی ہے اسپر بھی اتنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اہتمام کرتے ہیں

روحانی افادۂ نفس کے عنوان کے ماتحت ہر وہ تحریک آ جانی چاہئے جو ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہو اب خواہ تو ترقی علمی ہو یا اخلاقی یا محدود معنی میں روحانی لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محدود معنی میں جسکو روحانی افادۂ نفس کہتے ہیں وہ دراصل اسی مادی اور اجتماعی افادۂ نفس کے ماتحت آ جاتا ہے ما جو شرو

نشر کے بعد کے لئے ہوتی ۔ مثلاً مسلمان بہشت کا خواہش مند ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے اس میں ان چیزوں کی مادیت جن کا وہ خواہشمند ہوتا ہے بالکل واضح ہے ۔ جنت کے اگر نسبتہً مہذب خیال کو لیا جائے تو اس کے اکثر منافع مثلاً اولیا انبیا کی صحبت اپنے آبا واجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ وارفع قسم کے اجتماعی منافع ہیں ۔ صرف تزکیۂ نفس اور دامن کے داغ عصیاں سے پاک ہونے کی خواہش خواہ تو وہ اس زندگی کے لئے ہو یا حشر ونشر کے بعد جو زندگی آنیوالی ہے اس کے لئے ہو صرف اسی کو خالص روحانی افادۂ نفس کہہ سکتے ہیں ۔

لیکن لنا کی زندگی کے واقعات کا یہ عام اور خارجی تبصرہ محض ناقص رہے گا اگر لنائے مختلفہ کی باہمی رقابت اور آویزش کا حال نہ بیان کیا جائے ۔

لنائے مختلفہ کی باہمی رقابت اور آویزش

اکثر ان چیزوں میں سے جن کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب متعدد بار ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہماری فطرت ہی ہم کو ان میں سے ایک اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے ایسا ہی یہاں بھی ہوتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذاتوں میں صرف ایک کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوتا ہوں یعنے اگر یہ ممکن ہو کہ میں اگر ایک وقت میں حسین و جمیل موٹا تازہ عمدہ لباس والا شہ زور دولت مند بذلہ سنج ہنس مکھ عورتوں کو اپنے اوپر فریفتہ کرنے والا اور اس کے ساتھ فلسفی غریب پرور مدبر سپاہی افریقہ کا محقق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش الحان شاعر اور ولی بھی ہو سکتا ہوں تو میں ایسا ہونا پسند نہ کرونگا ۔ بلکہ صورت حال یہ ہے کہ ایسا ہونا محض ناممکن ہوتا ہے ۔ کڑوڑپتی کا کام ولی کے کام کے بالکل مخالف ہوگا ۔ ہنس مکھ اور رحم دل آپس میں لڑ مریں گے فلسفی اور عورت کش ایک ہی بدن میں نہیں رہ سکتے ۔ ابتدائے زندگی میں اس قسم کی مختلف سیرتیں انسان کو ممکن معلوم ہوں گی ۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہوں گے کہ اوروں کو کم و بیش دبا دیا جائے ۔ اس لئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قوی ترین اور

عمیق ترین ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے اور پھر کہیں جا کر وہ ایسی صورت اپنے لئے اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی ہر شے لگا دیتا ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں لیکن اس ذات کے حالات و واقعات حقیقی واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیابی صحیح معنی میں ناکامیاں ہوتی ہیں اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔ اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و ملول ہوتا ہے اور اس کی کامیابی پر وہ خوش اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ ذہن کی اس انتخابی محنت کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دے چکا ہوں۔ ہمارا فکر ایک قسم کی بہت سی چیزوں میں آن واحد یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ ان میں سے کونسی اس کے لئے حقائق ہونگی۔ یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متعدد و ممکنہ ذاتوں یا سیرتوں میں سے کونسی اس کو انتخاب کرنی چاہیئے۔ اور اس کے ساتھ ہی اگر اور ذاتوں اور سیرتوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے تو اس ناکامی کو اپنے لئے باعث شرمندگی خیال نہیں کرتا۔ اسی طرح سے ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل ایک معمہ معلوم ہوتی ہے جو صرف اتنی سی بات پر شرم کے مارے مرجاتا ہے کہ میں دنیا میں دوسرے درجہ کا گھونسے باز یا ملاح کیوں ہوں۔ یعنی اس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے سبقت لے گیا ہے کوئی وقعت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے سبقت لیجانے کے لئے وقف کر دیتا اور جبتک وہ اس سے سبقت نہیں لیجاتا کوئی شے اس کی نظروں میں باوقعت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظر میں وہ اپنے آپ کو ہیچ سمجھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کو ہیچ معلوم بھی ہوتا ہے لیکن زید جس کو ہر شخص شکست دیسکتا اسکے متعلق ذرا بھی غصہ یا اشتعال محسوس نہیں کرتا، کیونکہ عرصہ ہوا کہ وہ سب پر غالب آنیکی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے۔ اگر کوئی شخص کوشش ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی اور اگر ناکامی نہ ہوگی تو کسی قسم کی ہتک و بے عزتی نہ ہوگی۔ اس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں پر مبنی ہوتا ہے جن کا ہم

دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس کا تعین اس نسبت سے ہوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مفروضہ قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا کہ ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو نسب نما ہوتے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ

منزلت نفس = کامیابی / دعاوی

یہ کسر نسب نما کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس طرح سے شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعووں کے ترک کر دینے سے اسی قدر سکون حاصل ہوتا ہے جتنا کہ ان کے پورا ہونے سے۔ جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے اور کشمکش کا خاتمہ نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعووں سے ہاتھ اٹھا ہی کر سکون حاصل کر سکتا ہے۔ مذہب انجیل کی تاریخ جس میں اپنا گناہ گار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے، اصلاح سے مایوسی ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرلنے کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جاتا ہے نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ لیکن اس کے علاوہ زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شے کے متعلق جب کسی کی ناواقفیت صحیح مان لی جاتی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے تو اس کو محض تلخ کامی ہی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسٹن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور شہروں کے بھی باشندے) اگر موسیقی کا دعویٰ چھوڑ دیں اور بلا تامل نغمہ کو لغویت کہیں تو ان کی زندگی نہایت خوش گوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم نوجوان یا دبلے نظر آنے کی کوشش کو چھوڑ دیتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ "خدا کا شکر ہے وہ مغالطے رفع ہو گئے۔ ہر وہ شے جس کا ذات پر اضافہ کیا جاتا ہے وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانہ میں ایک شخص کا حبہ حبہ ضائع ہو گیا تو وہ واقعتاً سڑک پر لوٹتا تھا اور کہتا تھا کہ جب سے میں پیدا ہوا ہوں مجھ کو یہ آزادی مسرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی"۔

پس ہمارا احساس نفس ہمارے قبضۂ قدرت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ

کارلائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کردینا تیرے قدموں کے نیچے ہوگی۔ ہمارے زمانہ کے سب سے زیادہ عقلمند آدمی لنے کیا خوب بات کہی ہے کہ زندگی کا آغاز صحیح معنی میں ترک زندگی سے ہوتا ہے؛

دھمکیاں اور منتیں اس وقت تک انسان کو متاثر نہیں کرسکتیں جبتک یہ اس کی امکانی یا اصلی ذوات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کرکے ہی ہم دوسرے کے ارادے کو خرید سکتے ہیں۔ اس لئے مدبر بادشاہ اور وہ لوگ جو حکومت کرنا یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا چاہتے ہیں سب سے پہلے اپنے شکار کے قوی ترین اصول خودداری معلوم کرتے ہیں اور پھر اسی کے متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھالے جنکی بنا پر وہ دوسروں کا آلۂ کار بن سکتا ہے اور ان کو اپنی ذات کا جزو خیال کرنا چھوڑ دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہو سکتا۔ رواقیہ کے نسخہ قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دعاوی کو خیرباد کہہ دیا جائے جو اپنے قبضۂ قدرت میں ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش بھی اس کو متاثر نہیں کرسکتی۔ ایک ٹی ٹس یہ ہی کہتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ اپنی ذات کو مختصر اور ٹھوس بناکر اس کو محفوظ و مصئون بنالے۔ ”مجھے مرنا ہے، لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں ہائے ہائے بھی کرتا ہوا مروں۔ میں کہتا ہوں کہ جو مجھے حق معلوم ہوگا وہی کہونگا، اب اگر کوئی بادشاہ یہ کہے کہ اگر تم حق کہوگے تو میں تم کو جان سے مار ڈالوں گا اسکا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ میں نے یہ کب کہا ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کروگے اور میں اپنا کام کرونگا۔ تمہارا کام یہ ہے کہ تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بہادری کے ساتھ جان دوں۔ تمہارا کام یہ ہے کہ مجھے جلاوطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بلا کسی شور و فغاں کے وطن کو خیرباد کہہ کے چلا جاؤں۔ بحری سفر میں ہم بہترین ناخدا ملاح اور وقت کا انتخاب کرتے ہیں۔ اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آئے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام پورا ہوچکا ہے۔ اب کام ناخدا کا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لیجائے۔ فرض کرو جہاز ڈوبتا ہے، تو پھر میں کیا کروں؟ میں جو کچھ کرسکتا ہوں وہ صرف اسقدر

کہ بلا خوف و ہراس بلا شور و فغاں بلا خدا کو بھلائے اس شخص کی طرح سے ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اسے ایک نہ ایک دن مرنا ضرور ہے"؛

رواقیہ کا یہ طرز عمل اسمیں شک نہیں کہ اپنے موقع اور محل پر موثر اور بہادرانہ تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل عادت صرف ان لوگوں میں ہوسکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدرد سیرت رکھتے ہیں۔ اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں رواقی ہوں تو جن چیزوں کو میں اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکتا ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو یہاں تک مائل ہوتی ہے کہ میں ان کو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کرلتے ہیں جو رواقی نہیں بھی ہوتے کل تنگ خیال لوگ جو اپنے لنا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح سے حاصل نہیں کرسکتے جو لوگ اُن کے سے نہیں ہوتے۔ جو ان سے بے اعتنائی برتتے ہیں یا جن پر انکو کوئی اثر حاصل نہیں ہوسکتا وہ کتنے ہی اچھے کیوں نہ ہوں لیکن یہ لوگ اگر ان سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے محاسن کا انکار ضرور کرتے ہیں جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم وجود برابر ہے۔ یعنی جس حد تک کہ مجھ سے ہوسکتا ہے میں بھی سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے اشخاص کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے میرے لنا کی توضیح و قطعیت اسکے مافیہ کی کمی کی تلافی کردی ہو۔

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ لنا کو پھیلانے اور اس کے مافیہ کو بڑھاتے ہیں اسمیں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت غیر متعین ہوجاتے ہیں، لیکن مافیہ کی فراوانی سے اس کی کافی سے زیادہ تلافی ہوجاتی ہے۔ "لوگ میری ادنی شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کتے کا سا سلوک روا رکھیں جبتک میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کرونگا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت ہیں جیسا کہ میں ہوں جو خوبی ان میں ہے اسکو میں اختیار کروں گا۔ وغیرہ ایسی عدیم المثال

فطرتوں کی وسعت نظر اور فیاضی اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اکثر اس خیال میں بے پایاں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ گو وہ کتنے ہی علیل کتنے ہی پریشان و بدحال کیوں نہ ہوں کتنا ہی دنیا نے ان کو کیوں نہ چھوڑ دیا ہو لیکن بہر حال وہ اس خوبصورت دنیا کے اجزائے لاینفک ہیں، وہ گھوڑوں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں اور ایسا نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت و قوت میں ان کا سرے سے کوئی حصہ ہو ہی نہیں اس طرح سے الیغو یا انا اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعاوی سے انکار کرکے ذات کو کم سے کمتر کر دیتا ہے، یا اس کو اس کے مقبوضات و دعاوی کو بڑھا کر وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ جو شخص مارکس آری لس کے ساتھ تہ دل سے اس بارے میں ہمنوا ہو کہ "اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے وہی میں چاہتا ہوں" وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے انکار و مزاحمت کا اثر بالکل دور ہو چکا ہے یہ ہر حال میں راضی ہے۔

بنائے مختلفہ کی تنظیم۔

ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے متعلق جو ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا پر اس کی خودداریاں کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہیں ایک حد تک اتفاق ہے کہ بنائے جسمانی سب سے کم درجہ رکھتی ہے اور بنائے روحانی سب سے بلند مرتبہ رکھتی ہے اور وہ مادی جسمانی اور معاشی ذوات درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم قدرتی افادہ نفس سے کام لیتے تو ان تمام ذاتوں کو مساوی طور پر ترقی دیتے۔ لیکن جن ذاتوں کے ہم متحمل نہیں ہو سکتے ان کو چھوڑ دیتے ہیں۔ لہذا ہماری بے غرضی بربنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلبیہ جو اس ترقی کے ذیل میں لومڑی اور انگوروں کا قصہ نقل کرتے ہیں تو وہ بالکل غیر معقول ہی نہیں ہے۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم یہی ہے اور اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات کہ ہم قائم کرسکتے ہیں وہ دراصل بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہمکو ان کے بہتر ہونیکا یقین اس پیچیدہ طریق سے دلایا جائے تو ہم کو اس کی کچھ شکایت نہ کرنی چاہیئے۔

اس میں شک نہیں کہ صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنی ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک بلا واسطہ اخلاقی فیصلہ ہی ضرور عمل کرتا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی شخصیتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو دراصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ ہماری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بُری نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بُری معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خوری سے شاید ہی کسی کو ہمدردی ہو۔ اسی طرح دوسرے کی آوارہ منشی فخر حرص رشک و حسد استبداد و تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھ کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو غالباً میں بھی ان فطری رجحانات کو اسی طرح سے بڑھنے دوں، اور ممکن ہے کہ بہت ہی دیر کے بعد میں ان کے محکوم رکھنے اور دبانے کا کوئی تصور قائم کرسکوں۔ لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق متواتر رائے قائم کرنا پڑتی ہے اس لئے بہت جلد میں بقول ہربارٹ کے اپنی خواہشوں کو دوسروں کی خواہشوں کے آئینے میں دیکھنا شروع کر دیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال ان کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے اسمیں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو بچپن سے میری فطرت کے اندر داخل کئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہونے میں بہت کچھ مدد دیتے ہیں۔

پس جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے لیتے ہیں اور ان اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں۔ اور تمام ذاتوں کے لئے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خودغرضی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے یا اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اور اوصاف حسنہ کی بنا پر گوارا کر لیا جاتا ہے۔ جسم کے مقابلہ میں دیگر مادی ذوات کو اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے ایسے شخص کی حالت کو واجب الرحم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بسر اوقات کرنے کے لئے

تھوڑے سے کھانے پینے گرمی اور نیند کی قربانی نہ کرسکتا ہو۔ لہٰذا اجتماعی کو بہ حیثیت مجموعی لہٰذا مادی سے اعلیٰ و ارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ہمیں اپنی عزت اپنے احباب اپنی انسانیت کی اپنی عافیت و دولت کی نسبت زیادہ قدر کرنی چاہیئے۔ لہٰذا روحانی اس قدر قیمتی ہوتی ہے کہ اس کے کھونے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و نیکنامی اپنی دولت و حشمت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہیئے؛

ہر سہ اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی و روحانی میں لوگ فوری و واقعی بعیدی و امکانی تنگ خیالی اور وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور آخر الذکر کو فائدہ پہنچتا ہے ذراتی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلہ میں نظرانداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر سو روپے آتے ہیں ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پروا نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ میسر آسکتا ہو تو انسان اس کی ملاقات کی پروا نہیں کرتا۔ اگر کسی کی روح کی مغفرت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ تمکو علم خُلق و عقل سے بہرہ نہ ہوگا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کیلئے تیار ہو جائیگا؛

ان تمام وسیع اور نسبتہً امکانی شخصیتوں میں اجتماعی امکانی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اسکے دلچسپ ہونیکی یہ وجہ ہے کہ اول تو یہ کردار میں لبظاہر بعض معموں کی باعث ہو جاتی ہے؛ دوسرے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے ہوتا ہے۔ جب میں عزت اور ضمیر کی خاطر اپنے خاندان اپنی کلب اپنے رفیقوں کی بے عزتی گوارا کرلیتا ہوں یا جب میں پراٹسٹنٹ سے کیتھولک یا کیتھولک سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ مطب کو چھوڑ کر ہومیوپیتھی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے میں کوئی اور تغیر پیدا کرلیتا ہوں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجودہ طرز زندگی پر راسخ اور اپنی موجودہ اجتماعی شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پروا ہو جاتا ہونگا جو لوگ اسوقت میرے خلاف رائے رکھتے ہیں مجھے ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے ۔ میرے شخصیت کا اندازہ

کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہ میں ان کی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہو، ممکن ہے کہ مجھے صرف اس قدر توقع ہو کہ آئندہ نسلیں اگر مجھے کسی وقت جانیں تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہو گا۔ بایں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہہ ایک معیاری شخصیت کی جستجو و تلاش ہوتی ہے، ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبے کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے یہ شخصیت حقیقی و اصلی انتہائی و دائمی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ حکم "خدا" "ذہن مطلق" یا "رفیق اعظم" ہوتا ہے۔ اس علمی روشنی کے زمانے میں بھی تاثیر دعا کے متعلق بہت کچھ سنتے ہیں۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بے سود ہے ہمیں دعا نہ مانگنی چاہیئے اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہیئے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا کیوں مانگتے ہیں اور اس کی وجہ اسکے سوا کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم صرف اسلئے دعا مانگتے ہیں کہ اسکے بغیر ہمکو کوئی چارہ نظر نہیں آتا غالب گمان تو یہ ہے کہ سائنس جو کچھ بھی دعا کی مخالفت میں کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے ہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اس طرح سے بدل جائے کہ کوئی معلوم شے ہم کو کسی امر کی توقع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گو انسان کی تجربی ذوات میں سب سے اندرونی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اس کو صحیح رفیق۔ صرف معیاری دنیا میں نصیب ہو سکتی ہے۔

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ صرف اس بنا پر ہوتی ہے کہ ادنی حکموں کی جگہ اعلی حکم لے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔ اکثر اشخاص یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کی طرف ضرور حوالہ دیا کرتے ہیں۔ اس اعلیٰ عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنی سے ادنی گداگر

اپنے آپ کو حقیقی و اصلی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا (جس میں اس موقع پر یہ ذہنی ملجا و ماوی نہ ہوتا جبکہ خارجی اجتماعی شخصیت جواب دیدیتی ہے اور ہمارے لئے اطمینان و سکون قلب عنقا ہو جاتا ہے) قعر خوف والم سے کم نہ ہوتی۔ میں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم میں سے اکثر کے لئے" اس کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابلہ میں بعض میں یہ شعور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے۔ جن میں یہ حس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ حس نہیں ہے وہ لوگ اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں کیونکہ ان میں بھی یہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔ یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں ملکر رہنے کی عادت بالکل نہ ہوتی جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک متشخص کئے بغیر اور اس سے داد کی امید رکھے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں کرسکتا بالفاظ دیگر کامل اجتماعی بے غرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل معاشرتی خود کشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتی کہ ایسے اقوال ہی مثلاً جیساکہ ایوبؑ کا ہے کہ "اگرچہ وہ مجھ کو قتل کر ڈالے مگر میں پھر بھی اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا، یا جیساکہ مارکس اری لس کا ہے کہ "اگر خدا مجھ سے اور میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی" یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشرتی بے غرضی ہوتی ہے نہایت ہی غیر موزوں ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگر یہوہ ایوبؑ کو قتل بھی کر ڈالے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایوبؑ کی عبادت مقبول ہوگئی اور یہ خیال بھی انکے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ رومی شہنشاہ کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پرواہ نہ ہوگی کہ وہ خدا کی نفرت کو رضا بقضا خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانہ میں تقدس کی پرکھ اسطرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کہ کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے اظہار کی خاطر مردود ہونے کو تیار ہو؟ اور اسکا جواب

ان لوگوں کے سوائے کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان کی اس رضامندی پر خوش ہوگا اور اگر اس نے اپنی تقدیر میں ان کو مردود قرار نہیں دیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اظہار سے ان کی وقعت اس کی نظر میں اور بڑھ جائیگی ؛

خودغرضی کے غایتی فوائد

حیوانیاتی نقطہ نظر سے یہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں کہ قدرت نے ہم کو تسویقات خودغرضی اور جذبات خودسری کیوں عطا فرمائے ہیں اگر ہمارا شعور محض وقتی ہوتا، اگر اسمیں ایسی اشیا کی طرف ایک قدرتی رجحان نہ ہوتا جو اس کے حلقہ میں آتی ہیں تو یہ کچھ زیادہ عرصہ تک اپنے وجود کو باقی نہ رکھ سکتا۔ کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس دنیا میں ہر انسان کے ذہن کا دارومدار اول تو اس جسم کی صحت سلامتی پر ہے جس سے کہ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر اس امر پر کہ اس کے ابنائے جنس اس جسم کے ساتھ کیسا سلوک کرتے ہیں اور پھر ان ذہنی رجحانات پر ہے جو اسکو بطور آلۂ کار کے استعمال کرتے ہیں اور یا تو اس کی طول بقا کا باعث ہوتے ہیں اور یا اسکو تباہی و بربادی کے گڑھے میں لیجا کر ڈالدیتے ہیں لہذا ہر بنی نوع انسان کے لئے سب سے پہلے جو شے عزیز ہوتی ہے وہ خود اسکا جسم ہے اسکے بعد اسکے احباب کا نمبر آتا ہے اور اسکے بعد اسکے ذہنی رجحانات کا۔ ابتدا میں ہر انسانی ذہن میں تھوڑی بہت خودغرضی جسمانی افادہ نفس کی صورت میں ہونا ضروری ہے کیونکہ ان سے جسم کے باقی رہنے کی اغراض پوری ہوتی ہیں۔ یہی اسکے تمام شعوری افعال کی بنیاد ہوتی ہے خواہ وہ انکساری سے متعلق ہوں یا نسبتہً دقیق قسم کی خودغرضی سے۔ اگر اور کسی سیدھے راستے سے نہیں تو بقائے اصلح کے راستے سے ضرور تمام اذہان ان اجسام میں بے پایاں دلچسپی لینے لگتے ہیں جن سے کہ یہ وابستہ ہوتے ہیں اور ایسی دلچسپی جو کہ اس سے بالکل جداگانہ ہوتی ہے جو انکو اپنے خالص الغو یا انا کے ساتھ ہوتی ہیں ہو

اسی طرح ان تمثالات سے بھی سب لوگ بہت دلچسپی رکھتے ہیں جو اسکے دوسروں کے ذہنوں میں ہوتی ہیں اگر ان لوگوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی

کی نظروں کو ان کے چہروں سے معلوم نہ کر لیا کروں جن میں کہ زندگی بسر کرتا ہوں اسوقت میرا وجود ہی نہ ہو۔ نفرت کی نظریں اگر اوروں پر پڑیں تو ان سے بیں اس طرح متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اور اسی بنا پر مجھے اپنی ذہنی قوتوں سے زیادہ دلچسپی ہوتی ہے اور ان ذہنی قوتوں سے اس قدر دلچسپی نہیں ہوتی جو دوسروں میں ہوتی ہیں اگر میں ان کو ترقی نہ دیتا رہتا اور فنا ہونے سے نہ بچاتا تو میرا اس وقت اس طرح سے ہرگز وجود نہ ہوتا۔ اور جس قانون نے مجھے پہلے ان کی احتیاط کر لنے پر مجبور کیا تھا وہی آج بھی مجھے ان کی نگہداشت پر مجبور کرتا ہے۔

ان تینوں اجزا سے ملکر لنائے فطری تیار ہوتا ہے۔ لیکن تمام چیزیں دراصل اس خیال کے لئے معروض ہوتی ہیں جو کسی خاص وقت میں مصروف عمل ہوتا ہے اور اگر حیوانیاتی اور ارتقائی نقطہ نظر صحیح ہے تو اسکی کوئی وجہ نہیں کہ ایک شے تو جبلی و فطری طور پر جذبات میں ہیجان پیدا کر سکے اور دوسری اسقدر جبلی و فطری طور پر ہیجان پیدا کر لنے سے قاصر رہے۔ جذبہ کا مظہر ہر حالت میں یکساں ہوتا ہے۔ نشانہ کوئی بھی ہو اسکا عمل ہر صورت میں یکساں ہوگا اب یہ امر کہ نشانہ واقعا کونسا ہوتا ہے اسکا تعلق واقعہ سے ہے۔ جس قدر کہ مجھے اپنے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے اسی قدر مجھے اپنے ہمسایہ کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے مجھے اسی قدر اپنی اولاد کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے۔ ان غیر اناتی دلچسپیوں کو حد سے زیادہ بڑھ جانے سے جو شے روکتی ہے وہ فطری انتخاب ہے کہ یہ ان تمام دلچسپیوں کو انسان کے ذہن سے خارج کر دیتا ہے جو اس کے اور اس کی قوم کے لئے مضر ہوتی ہیں۔ مگر اس کے باوجود بہت سی دلچسپیاں تاحال باقی ہیں مثلاً جنس مخالف کے ساتھ بنی نوع انسان میں جو دلچسپی پائی جاتی ہے وہ اس سے زیادہ ہے جو ضرورت اور افادہ کے اعتبار سے ہونی چاہئے تھی۔ انکے ساتھ ہی ہمکو ایسی چیزوں سے شوق و دلچسپی ہوتی ہے جن میں کسی قسم کا فائدہ نظر نہیں آتا۔ مثلاً مسکرات کا شوق، یا موسیقی کا شغف ایسا ہے کہ اسکا کوئی فائدہ نظر ہی نہیں آتا۔

لہذا ہمدردانہ اور خود غرضانہ جبلتیں ہم میں پہلو بہ پہلو ہوتی ہیں۔ یہ ایک ہی نفسیاتی سطح تک بلند ہوتی ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ خود غرضانہ جبلتیں تعداد میں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔

خلاصہ

ذیل کے نقشہ سے جو کچھ کہ اب تک کہا گیا ہے اس کا خلاصہ معلوم ہو جائیگا۔ انا کی تجربی زندگی مندرجہ ذیل حصوں میں منقسم ہوتی ہے۔

ذہنی و روحانی	اجتماعی	مادی	
علمی۔ اخلاقی اور مذہبی نصب العین۔ راستبازی	دوسروں کو خوش کرنے انکی توجہ اپنی طرف مبذول کرانے، انکی نظروں میں محمود و پسندیدہ ٹھہرنے کی خواہش۔ ملنساری۔ رشک۔ محبت شوق۔ تلاش عزت	جسمانی جبلتیں اور خواہش شوق آرائش۔ حرص اکتساب و تعمیر۔ حب وطن وغیرہ۔	افادۂ نفس
اخلاقی و ذہنی تفوق کا احساس پاکبازی اخلاقی پستی یا معصیت کا احساس	فخر معاشرتی و خاندانی عجز۔ شرم	شخصی خود پسندی انکسار وغیرہ۔ فخر، دولت، خوف افلاس	اندازۂ نفس

(ب) ذات عالم

من یا انائے خالص کا مطالعہ انا دراکی نسبت دشوار ہے۔ یہی وہ چیز ہے

جس کو شعور ہوتا ہے، اور صرف لنا یا منم ہی ایک ایسی شے ہے جس کا شعور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہی ذات متفکر ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذات متفکر کیاہے؟ کیا یہ شعور کی آنی جانی حالت ہوتی ہے۔ یہ کوئی نسبتہً عمیق اور کم تغیر پذیر شے ہے۔ آنی جانی حالت تو معلوم ہوچکا ہے کہ مرقع تغیر ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۱۲۲) اگر ہم میں سے ہر شخص یہ جانتا ہے کہ انا سے میری ہمیشہ ایک ہی شے مراد ہوتی ہے۔ اس بنا پر اکثر فلاسفہ نے شعور کی آنی جانی حالت کی تہ میں ایک مستقل جوہر یا فاعل بھی فرض کیا ہے اسی جوہر سے اس حالت کو منسوب کرتے ہیں۔ یہ فاعل ہی متفکر ہوتا ہے شعوری حالت صرف اس کا آلۂ کار وسیلہ ہوتی ہے۔ ذہن انائے اعلیٰ یا روح اسی نسبتہً مستقل حصہ کا نام ہے ابھی ہم ان کے مابین امتیاز نہیں کرتے بلکہ شعور کی آنی جانی حالت کے تصور کی ذرا واضح طور پر تعریف کیئے دیتے ہیں۔

فکر کبھی کی وحدت

جب حسوں کی پیمائش کے متعلق فشنر کے خیال کا ذکر کیا گیا تھا تو ہم نے یہ کہا تھا کہ ان کو مرکب کہنے کی کوئی وجہ نہیں لیکن جسطرح سے کہ جن سے کہ اوصاف سادہ کا وقوف ہوتا ہے مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں اسی طرح خیالات و افکار جن کے معروض پیچیدہ اور متعدد اجزا پر مشتمل ہوتے ہیں وہ بھی مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں۔ بدقسمتی سے یہ دعوی ایک عام خیال کے مخالف ہے اسلئے اس پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرنی پڑیگی عقل اسبات کی مقتضی ہے اور تقریباً تمام مذاہب کے فلاسفہ اس باب میں متفق ہیں کہ جب کبھی کسی معروض خیال میں بہت سے عناصر جمع ہوتے ہیں، تو جتنے عناصر ہوتے ہیں اتنے ہی تصورات سے خیال مرتب ہوتا ہے۔ ہر عنصر کے لئے ہر ایک تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تمام تصورات بظاہر تو مخلوط معلوم ہوتے ہیں لیکن دراصل علحدہ ہوتے ہیں جیمس مل لکھتا ہے کہ "یہ تسلیم کرنا ذرا بھی دشوار نہیں کہ ایتلاف لاتعداد اشیاء کے تصورات کو ایک مرکب و پیچیدہ تصور میں منتقل کر دیتا ہے کیونکہ یہ ایک مسلمہ امر ہے۔ کیا ہمارے ذہن میں لشکر کا تصور نہیں ہوتا کیا اسمیں بالکل ہی نہیں ہوتا کہ غیر محدود انسانوں کے تصورات ایک تصور بنجاتے ہیں۔"

اس قسم کے مقولے بکثرت نقل کیئے جا سکتے ہیں اور ان کی تائید غالباً متعلم کو خود اپنے تجربے سے ہی ہو جائیگی۔ مثلاً فرض کرو وہ یہ خیال کرتا ہے کہ "تاش کی جوڑی میز پر ہے" اب اگر وہ غور کرنا شروع کرے تو اس کو یہ کہنا آسان بھی معلوم ہوتا ہے اور مشکل بھی کہ کیا یہ ان تمام پتوں کا خیال نہیں جو تاش کی جوڑی میں موجود ہیں؟ کیا یہ میز کا خیال نہیں کیا میز کے خیال میں اسکے پاوں کا تصور موجود نہیں ہے تو کیا میرے خیال میں یہ تمام اجزا نہیں ہیں جن میں ایک جزو تاش کی جوڑی سے متعلق ہے اور دوسرا میز سے اور پھر تاش کے پتوں میں ہر پتے کے اجزا کا اسی طرح سے علیحدہ تصور نہیں ہے جسطرح سے کہ میز میں اس کے پاؤں کا تصور موجود ہے۔ تو پھر کیا یہ تمام اجزا علیحدہ علیحدہ تصور نہیں ہیں؟ تو پھر کیا خیال کو اس کے علاوہ بھی کچھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسے تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اس کے کسی عنصر کے مطابق ہوتا۔

اس قسم کے ملحوظات بظاہر تو خاصے قوی معلوم ہوتے ہیں، لیکن جب بہ نظر غائر ان کو دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم کر کے حیرت ہوتی ہے کہ یہ خاک بھی قوی نہیں ہیں۔ ایسے مجموعۂ تصورات کے فرض کر لنے میں جن میں ہر ایک واقعہ مفروضہ کے صرف ایک جزو کے مطابق ہے کوئی ایسا تصور نہیں فرض کیا گیا جو واقعہ کے بہ حیثیت مجموعی مطابق ہو۔ نظریہ مجموعہ تصورات کی رو سے جو تصور مثلاً حکم "اکے" کے مطابق ہوگا اس کو میز کے پایوں سے کوئی واسطہ نہ ہوگا۔ کیونکہ اس علم کے لئے اس نظریے کی بنا پر ایک اور مخصوص تصور کی ضرورت ہوتی ہے اور یہی اور باقی تصورات کا حال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے تصور کے معروض سے بے خبر ہوتا ہے۔ لیکن واقعاً انسان کے ذہن میں جو شے تاش کے پتوں کو جانتی ہے وہ میز کو بھی جانتی ہے اور اسکی ٹانگوں کا بھی علم رکھتی کیونکہ ذہن کو ان تمام چیزوں کا علم ایک دوسرے کی نسبت سے اور ایک ہی وقت میں ہوتا ہے مجرد اعداد اور ہندسوں کا جو ہمارے ذہن میں تصور ہوتا ہے (مثلاً آٹھ چار دو) وہ بھی اسی قدر حقیقی معنی میں منفرد احساس ہوتا ہے جیسا کہ ہمارا محض وحدت کا تصور منفرد احساس ہوتا ہے۔ ہمارا دو کا تصور در اصل

دو تصور نہیں ہوتے لیکن متعلم کہہ سکتا ہے کہ کیا لیمنیڈ کا ذائقہ لیمو اور شکر کا مرکب نہیں ہوتا؟ نہیں! کیونکہ میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اس صورت میں تم احساسات کو نہیں بلکہ اشیا کو مرکب کر رہے ہو۔ لیمنیڈ میں تو بلاشبہہ لیمو اور شکر دونوں ہیں لیکن۔ اسکے ذائقے میں ان دونوں کے ذائقے موجود نہیں ہوتے۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ لیمنیڈ کے ذائقے میں جو دو چیزیں موجود نہیں ہوتیں وہ یہی ہیں یعنی خالص لیمو کی ترشی اور خالص شکر کی شیرینی۔ یہ ذائقے اس میں سے قطعاً مفقود ہوتے ہیں اس میں کچھ ایسا ذائقہ ہوتا ہے جو دونوں کے مشابہ ہوتا ہے لیکن وہ ذہن کی ایک بالکل جداگانہ کیفیت ہوتا ہے۔

مختلف ذہنی حالتیں ملکر ایک نہیں ہوسکتیں

یہ خیال کہ ہمارے تصورات نسبتہً چھوٹے تصورات کی ترکیب سے بنتے ہیں صرف غیرا غلب ہی نہیں بلکہ منطقی طور پر ناقابل فہم بھی ہے۔ جن ترکیبوں سے ہم واقف ہیں یہ ان تمام کی اصل خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

جن ترکیبوں سے ہم واقعاً واقف ہیں وہ تمام ان عناصر کے نتائج و معلول ہوتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ترتیب پا گئے ہیں۔ لیکن یہ نتائج خود ان پر نہیں بلکہ کسی اور شے پر مرتب ہوتے ہیں اس قسم کے واسطے اور وسیلے کے بغیر تصور ترکیب کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہیں کہ اشیاء کی کوئی ممکن تعداد خواہ وہ قوتیں ہوں یا مادی سالمات یا ذہنی عناصر کبھی ملکر ایک نہیں ہوسکتی۔ مجموعے میں ہر شے اسی طرح سے رہتی ہے جیسی کہ وہ ہمیشہ سے تھی۔ ان کو مجموعہ وہی شخص سمجھتا ہے جو عناصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ یا پھر یہ اپنے سے خارج کسی اور شے پر نتیجے کی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ ہائیڈروجن اور اکسیجن کے ملنے سے پانی بنجاتا ہے اور پھر ان سے نئے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں تو اس کے معنی سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہیں کہ میں قدیم ذرات کو نئے طرز وضع سے رکھتا ہوں۔ نئے اوصاف و خواص انکے مجموعی نتائج ہوتے ہیں جب اکسیجن اور ہائیڈروجن اس طرح سے ملکر کسی خارجی شے پر

مثلاً ہمارے آلات حس یا اور ایسی شے جس پر پانی اپنے خواص کے ساتھ عمل کرسکتا ہو عمل کرتے ہیں اس وقت جو ان سے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں وہ ان کے مجموعی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے جب چند آدمی ملکر رسہ کھینچتے ہیں تو ان کی قوت مجتمع ہوسکتی ہے۔ اسی طرح سے جب ایک وتر کو متعدد عضلی ریشے کھینچتے ہیں تو ان کی قوت ملکر مجتمع ہوسکتی ہے؛

قوتوں کے متوازی اضلاع میں قوتیں ترکیب پاکر وتری نتائج نہیں بنجاتیں بلکہ اپنے اثرات ظاہر کرنے کے لئے انھیں ایک جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس سے یہ متصادم ہوتی ہیں چنانچہ اصوات موسیقی ملکر خوش آہنگی و بد آہنگی پیدا نہیں کرتیں خوش آہنگی و بد آہنگی نام ہیں ان کے اس مجموعی اثر کے جو وہ ایک خارجی واسطے یعنی کان پر پیدا کرتی ہیں۔

جب عنصری اکائیاں احساسات کو فرض کیا جاتا ہے تو اس حالت میں بھی صورت حال یہی رہتی ہے۔ سو احساس لے لو ان کو باہم گڈمڈ کرکے جس میں ملایا جاسکے ملاؤ اس کے باوجود ہر احساس وہی احساس رہے گا جو یہ دراصل تھا۔ اس کو اپنی ہی خبر ہوگی، اور دوسرے احساسات سے کوئی تعلق اور واسطہ نہو گا۔ اگر یہ احساسات ایک ساتھ یا سلسلہ وار پیدا ہوں گے تو ایک سو ایکواں احساس تو پیدا ہو جائے گا جو ان کے مجموعی اثر کا نتیجہ ہوگا، لیکن یہ بالکل ایک نئی شے ہوگا۔ ممکن ہے کہ یہ سو اصل احساسات کے اثر اور فطرت کے کسی عجیب و غریب قانون کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہو اور ان کا یکے بعد دیگرے ایک ساتھ ہوتا ہے اس کے لئے اشارے کا کام دیجاتا ہو، لیکن ان میں اور نئے احساس میں کوئی خاص یکسانی نہوگی۔ اور انسان کسی طرح بھی ایک کو دوسرے سے مستخرج نہ کرسکے گا اور نہ یہ کہہ سکے گا کہ اس سے یہ خود بخود ہی پیدا ہو گئے ہیں۔

بارہ لفظوں کا ایک جملہ لو اور بارہ آدمیوں کو اس کا ایک ایک لفظ بتادو اور پھر ان بارہ آدمیوں کو خواہ ایک قطار میں کھڑا کرو، یا بالکل گچھا بنا دو اور ہر شخص جتنی توجہ سے چاہے اپنے لفظ کا خیال کرے لیکن پورے جملے کا شعور

کسی کو بھی نہ ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایک زمانے کے خیال نیز قوم کے عواطف اور متعدد طریقوں سے عام رائے کے وجود کا ذکر کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہم کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم کہہ رہے ہیں وہ بلفظہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے ایک معنی ہیں اور یہ الفاظ محض ان معنی کے علامت ہیں۔ اس کا ہم کو گمان تک نہیں ہوتا کہ خیال، رائے یا عواطف چند افراد کے شعور کے علاوہ بھی کسی شئے کو ظاہر کرتے ہیں جو زمانۂ قوم اور عام خلقت سے متصور ہوتے ہیں۔ انفرادی اذہان ملکر ایک بڑے مرکب ذہن کی شکل اختیار نہیں کر لیتے۔ نفسیات میں اُتلاف کے خلاف روحانیہ کی دلیل برہان قاطع سے کم نہیں ہے۔ ائتلافیہ یہ کہتے ہیں کہ ذہن علیحدہ علیحدہ تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے اور یہ تصورات مربوط ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ا کا تصور علیحدہ ہوتا ہے اور ب کا تصور علیحدہ ہوتا ہے لہذا ا × ب یا ا + ب کا مجموعی طور پر بھی ایک تصور ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ (ا + ب)² مساوی ا² + ب² جو ایک فاحش غلطی ہے تصور ا۔ تصور ب (ا + ب) کا عین نہیں ہے۔ یہ ایک شئے ہے اور وہ دو ہیں۔ نہیں جو شئے ا کو جانتی ہے وہ ب کو بھی جانتی ہے اس میں جو شئے ا جانتی ہے وہ قطعاً ب سے بے بہرہ ہے۔ مختصر یہ کہ دو علیحدہ علیحدہ تصوروں کو کسی طرح اور کسی منطق سے بھی ایک تصور نہیں بنایا جا سکتا۔ اگر (ا + ب) کا تصور کہیں ا + ب علیحدہ علیحدہ تصوروں کے بعد آ بھی جائے تو ہمیں اس کو آخری شرائط کا نتیجہ خیال کرنا چاہیئے۔

پس اگر ہمیں چشمہ شعور کے وجود کو فرض کرنا ہے تو یہ مان لینا چنداں دشوار نہیں کہ جن اشیاء کا ایک ساتھ علم ہوتا ہے ان کا علم اس چشمے کی منفرد موجوں سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ اشیاء بہت سی ہوں، اور دماغ بہت سے تموجات پیدا کر دیں۔ لیکن ان کے متلازم ذہنی مظہر ہوتا ہے جو ایک منفرد حالت ہوتی ہے خواہ وہ سکونی ہو یا تغیری، اور اس کو بہت سی چیزوں کا احساس ہوتا ہے۔

ترکیب ذہن کے واسطہ سے ہوتی ہے	فلسفۂ میں روحانیہ نے اس بات کو

سب سے پہلے محسوس کیا ہے کہ وہ اشیا جن کا علم ایک ساتھ ہوتا ہے ان کا علم کسی ایک شئے کو ہوتا ہے۔ لیکن یہ شئے کوئی محض لمحی خیال نہیں ہوتی بلکہ ایک سادہ اور مستقل روحانی وجود ہے جس میں بہت سے تصورات اپنے اثرات کو جمع کر دیتے ہیں اب۔ اس وجود کو ذہن ایلغو یا روح جو کچھ بھی کہا جائے اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بہر حال اس کا بڑا کام یہ ہے کہ اس میں آ کر بہت سے تصورات جمع ہو جاتے ہیں۔ یہ سفینۂ علم اس سے بالکل مختلف ہے جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ اس میں اشیاء کے جاننے کا راز نہایت ہی آسانی کے ساتھ رکھا جا سکتا ہے فی الحقیقت عالم کون ہے یہ مستقل وجود ہے۔ یا ہماری آتی جاتی حالتیں اگر ہمارے پاس ذہن یا روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے لئے اور بھی وجوہ ہیں تو پھر ہم انھیں دلائل سے اس کو عالم بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر روح کے ماننے کے لئے اور دلائل نہیں ہیں تو بہتر یہی ہے کہ ہم اپنی انھیں آتی جاتی حالتوں کو علم کا واسطہ اور باعث قرار دیں۔ کیونکہ بہر حال ان کا وجود تو نفسیات میں ماننا پڑتا ہی ہے۔ اور بہت سی چیزوں کے ایک وقت میں جاننے کی یہ کہنے سے بھی اتنی ہی اچھی توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری آتی جاتی حالتوں کا ایک فعل ہے جتنی کہ یہ کہنے سے ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری روح کا ایک ردعمل ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اس کی توجیہ تو دونوں طریقوں میں سے کسی طریقے سے بھی نہیں ہوتی اور بہر حال اس مسئلے کو نفسیات کا آخری تسلیمہ سمجھنا چاہیے لیکن روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے اور بھی وجوہ ہیں اور ان میں سب سے بڑی وجہ احساس شخصیت ہے۔

احساس شخصیت گذشتہ باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جن خیالات کے موجود ہونے کا ہم کو واقعاً علم ہوتا ہے وہ یونہی مارے مارے نہیں پھرتے بلکہ کسی ایک شخص سے منسوب ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے منسوب نہیں ہوتے، ہر خیال ان لاتعداد خیالات میں سے جن کو یہ خیال کر سکتا ہے، ان خیالات کو، جو اس سے متعلق ہوتے ہیں ان سے

ممتاز کرسکتا ہے، جو اس سے متعلق نہیں ہوتے۔ اول الذکر میں ایک ایسی گرمی اور قربت پائی جاتی ہے جو آخر الذکر میں موجود نہیں ہوتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل کی لنا عجیب و غریب طرح سے آج کے انا کے عین معلوم ہوتی ہو اس وقت حکم لگا رہا ہے۔ ذہنی مظہر ہونے کے اعتبار سے تو اس حکم میں کوئی عجیب و غریب بات معلوم نہیں ہوتی۔ یہ یکسانی کے احکام میں سے ایک حکم ہے متکلم کا اپنی شخصیت کو یکساں سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ حاضر و غائب کی شخصیت کا یکساں سمجھنا۔ خواہ تو میں یہ کہوں کہ میں جو کل تھا وہی آج ہوں یا یہ کہوں کہ یہ قلم جو کل تھا وہی آج ہے، ذہنی اعمال کی نوعیت دونوں صورتوں میں ایک ہی معلوم ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا کہ جو میں کل تھا وہی آج ہوں ایسا ہی سہل معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ خیال کرنا کہ نہ آج میں وہ ہوں جو کل تھا اور نہ یہ قلم وہ ہے جو کل تھا اب غورطلب یہ امر ہے کہ آیا اس قسم کا فیصلہ صحیح ہے؟ جس یکسانی کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ فی الواقع موجود بھی ہوتی ہے۔

ذاتِ معلوم کی یکسانی

اگر اس جملہ میں کہ "جو میں کل تھا وہی آج ہوں میں یعنے انا کو وسیع معنی میں لیا جائے تو ظاہر ہے گو بہت سے اعتبارات سے میں وہ نہیں ہوں جو کل تھا۔ منفرد لنا کی حیثیت سے میں کل سے کچھ مختلف ہوں مثلاً کل بھوکا تھا آج سیر ہوں، کل چل رہا تھا آج ساکن ہوں کل غریب تھا آج امیر ہوں، کل نسبتہً کم سن تھا آج نسبتہً میرا سن زیادہ ہو گیا ہے وغیرہ مگر اس کے باوجود بعض اعتبارات سے میں وہی ہوں اور ان اعتبارات کو بھی اہم کہا جاسکتا ہے میرا نام میرا پتہ میرے تعلقات دنیا کے ساتھ وہی ہیں جو پہلے تھے میری قوتیں میری شکل میری یادداشت جو کل تھی وہ آج ہے اس میں عملی طور پر کسی کا امتیاز نہیں ہوسکتا، علاوہ ازیں آج کا لنا اور کل لنا مسلسل ہیں۔ تغیرات جو کچھ ہوئے وہ بتدریج ہوئے ہیں اور انھوں نے میرے کامل لنا کو بھی متاثر نہیں کیا۔ پس اس حد تک میری شخصی عینیت بالکل ایسی ہی جیسے کہ کسی اور شے کی۔ یہ نتیجہ یا تو اہم امور کی مشابہت پر مبنی ہے یا متظاہر زیر بحث

کے تسلسل پر۔ اور اس کے معنی اس سے زیادہ نہ لینے چاہئیں جتنے کہ ان وجود سے منشرح ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کو ایک مابعد الطبیعیاتی اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہیئے جس سے ہر قسم کے اختلافات ہوئیں گذشتہ اور موجودہ ذاتوں کا اگر باہم مقابلہ کیا جائے تو یہ اسی حد تک یکساں اور عین معلوم ہوتی ہیں جس حد تک فی الواقع یکساں اور عین ہیں۔ یہ اعتبار جنس یکساں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ جنسی یکسانی جنسی اختلافات کے ساتھ موجود ہوتی ہے جو اسی قدر اصلی و واقعی ہوتے ہیں۔ اور اگر یک نقطہ نظر سے میں ایک ذات ہوں تو دوسرے نقطۂ نظر سے یہ بھی اسی قدر واقعی ہے کہ میں ایک نہیں ہوں۔ یہی حال صفت تسلسل کا ہے کہ اس سے ذات کو محض تسلسل عدم انقطاع اور متعین طور پر ایک کامل فطری شئے کی وحدت حاصل ہوتی ہے لیکن اس کے علاوہ اور کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔

ذاتِ عالم کی یکسانی

لیکن اوپر جو کچھ کہا گیا ہے وہ بنا یا ذات معلوم کے متعلق ہے۔ ان فیصلہ میں کہ "میں ہوں" وغیرہ میں کے معنی ایک مقرون شخصیت کے لئے گئے تھے۔ لیکن فرض کرو کہ اس کو ذات متفکر کے معنی میں لیا جاتا ہے یعنی اس ذات کے معنی میں جس سے لبنا کے تمام عزائم متعلق ہوتے ہیں اور جن کو یہ جانتی ہے۔ تو کیا مختلف اوقات میں اس ذات کو قطعی طور پر ایک نہیں پاتے۔ وہ شئے جو ہر لمحہ زمانہ سابق کے لبنا کو جان بوجھ کر اپنا قرار دیتی ہے اور غیر لبنا کو خارجی سمجھ کر رد کر دیتی ہے، کیا یہ روحانی فعلیت کا ایک مستقل وجود نہیں جو یہاں کہیں ملتا ہے ایک ہی ہوتا ہے:۔

فلسفہ اور عام عقل کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ذات عالم ایک ایسا ہی غیر متغیرہ وجود ہے، مگر غور و فکر سے اس واقعہ کی تصدیق دشوار معلوم ہوتی ہے اگر شعور کی گریزاں و لمحی حالتیں نہ ہوتیں تو البتہ ہم ایک ایسا مستقل وجود فرض کر سکتے تھے جو ہمیشہ ایک اور غیر متغیر رہتا اور ہر انسان میں مصروف فکر ہوتا

لیکن اگر شعوری حالتوں کو حقیقت قرار دیا جائے تو متفکر کے لئے اس قسم کی عینیت فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ کل کی اور آج کی شعوری حالتوں میں کوئی خاص عینیت نہیں ہے کیونکہ جب ایک حالت ہوتی ہے تو دوسری قطعی طور پر فنا ہو چکتی ہے۔ لیکن ان میں فعلی عینیت ہوتی ہے کیونکہ دونوں جن معروضات سے واقف ہوتی ہیں وہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ یہ اس پر ایک ہی طریقہ سے ردعمل کرتی ہیں یہ اس کو پہچانتی ہیں اور اپنا کہتی ہیں۔ اور اس کو ان تمام چیزوں سے ممتاز کرتی ہیں جن کو یہ اپنا نہیں کہہ سکتیں۔ یہ فعلی عینیت ہی درحقیقت ایسی عینیت ہے جسے ہم کو واقعات کی بناء پر متفکر میں فرض کرنا چاہئے۔ شعوری حالتوں کی کیفیت یہ ہے کہ یہ تدریجی متفکر ہیں جو باعتبار وجود ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتی ہیں، لیکن سب کو ایک ہی ماضی کا ایک ہی طرح سے علم ہوتا ہے، اور سب اس شخصی وحدت عینیت کے تجربہ کی جو ہم کو واقعاً ہوتا ہے ایک عمدہ سبب ہوتی ہیں۔ تدریجی متفکرین کا ایسا ہی سلسلہ ذہنی حالتوں کا چشمہ ہوتا ہے (جس میں ہر ایک کو ایک پیچیدہ معروض کا وقوف ہوتا ہے اور اس پر جذبلی و انتخابی ردعمل ہوتا ہے) نفسیات کو طبعی نقطۂ نظر سے اسی قسم کے چشمہ کو علم جاننے کی ضرورت ہے۔

پس منطقی نتیجہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ نفسیات کو صرف شعوری حالتوں کے فرض کرنے کی ضرورت ہے۔ مابعد الطبیعیات و دینیات روح کو وجود ثابت کریں لیکن نفسیات کے لئے اس قسم کے وجود کا فرض کرنا محض غیر ضروری ہے

انا النا کے اوپر کیونکر تصرف حاصل کرتا ہے

لیکن ہر تدریجی ذہنی حالت ایک ہی لنائے ماضی پر کیوں کر قبضہ و تصرف حاصل کرے۔ ابھی تھوڑی دیر ہوئی کہ میں نے کہا تھا کہ مجھے اپنے تجربات ماضی میں وہ قربت و حرارت محسوس ہوتی ہے جو ان میں محسوس نہیں ہوتی جو دوسروں پر گذرے ہیں اور جن کا میں صرف خیال کرتا ہوں۔ یہ بات ہماری جواب مطلوبہ کی طرف رہبری کرتی ہے۔ مجھے اپنے موجودہ لنا میں ایک طرح کی حرارت و قربت محسوس ہوتی ہے۔ میں دیکھتا ہوں کہ وہ وزنی و ذی حرارت

شئے جس کو میں اپنا جسم کہتا ہوں موجود ہے اور میں لنائے روحانی کے اصل مغز یعنے قریبی فعلیت کی حس کو موجود پاتا ہوں۔ ہم اپنی موجودہ ذات کو اس وقت تک محسوس نہیں کر سکتے جب تک اس کے ساتھ ان دونوں احساسوں میں کسی ایک کو محسوس نہ کریں اور جو معروض اپنے ساتھ ان دو چیزوں کو شعور میں ملائے گا اس کا احساس اسی قربت و حرارت سے ہوگا جو لنائے موجودہ میں پائی جاتی ہیں۔

ہر بعیدی شئے جو اس شرط کو پورا کرے گی اس کا احساس اسی قربت و حرارت کے ساتھ ہوگا۔ لیکن وہ بعیدی معروض کونسے ہوتے ہیں جو بروقت استحضار اس شرط کو پورا کرتے ہیں:۔

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ جنھوں نے اس شرط کو اس وقت پورا کیا تھا۔ جب کہ وہ واقعاً موجود تھے۔ ان کا اب بھی اسی حرارت کے ساتھ استحضار ہوگا۔ ان میں ممکن ہے اب بھی داخلی فعلیت کی وہ بو موجود ہو جو ان کے اصل عمل کے وقت تھی نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کو ہم باہم دیگر اور اس ذی حرارت قریبی ذات کے ساتھ وابستہ کریں گے جو اپنے اندر فکر کرتے وقت محسوس ہوتی ہے۔ اور ان کو مجموعی طور پر ایسی اشیاء سے علیحدہ کریں گے جن میں یہ نشان نہ ہوگا۔ جس طرح مغربی چراگاہوں میں مویشیوں کے مالک ان کو نشان لگا کر سردی بھر کے لئے چراگاہ میں چھوڑ دیتے ہیں اور بہار کے موسم میں ان تمام جانوروں کو جمع کر لیتے ہیں۔ جن پر وہ اپنا مخصوص نشان پاتے ہیں ایسی حالت گذشتہ تجربات کی ہوتی ہیں۔ دوسرے شخص کے تجربات سے گو میں کتنا ہی کیوں نہ واقف ہوں لیکن ان میں کبھی یہ نشان نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بطرس اور پولس ایک بستر پر سوتے ہیں اور بیدار ہونے کے بعد جب ان میں ہر ایک اس امر پر غور کرتا ہے کہ سونے سے پہلے میرے ذہن میں کیا تھا تو وہ ان ہی واضح اور روشن تصورات کو اپنا کہتا ہے جو فی الواقع اس کے تھے اور کبھی ان دھندلے اور سرد تصورات کے ساتھ خلط نہیں کرتا جو اس کے

نہیں بلکہ اُس کے رفیق کے تھے۔ لطرس کا اپنے تصورات کو پولس کے
تصورات کے ساتھ خلط کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اُس کا اپنے اور پولس کے جسم میں
تمیز کرنے سے قاصر رہنا۔ وہ پولس کے جسم کو بھی دیکھتا ہے اور اپنے جسم کو بھی
دیکھتا ہے۔ لیکن وہ اپنے جسم کو محسوس کرتا ہے اور پولس کے جسم کو محسوس نہیں
کرتا۔ ہم میں سے ہر شخص صبح کو جس وقت بیدار ہوتا ہے تو اپنے لنا کو اسی
طرح سے پہچانتا ہے جس طرح سے کہ اپنے بستر کو اپنے کمرے اور اپنی دینا کو
اسی طرح سے جاگتے ہوئے گو شعور کی ہر موج فنا ہوتی رہتی ہے اور اُس
کی جگہ دوسری موج لیتی رہتی ہے لیکن جو موج سابقہ موج کی جگہ لیتی ہے
وہ ان چیزوں کے ساتھ جن کو یہ جانتی ہے اپنے متقدم کو بھی جانتی ہے
اور اسی طرح سے گرم پانی ہے جس طرح سے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں
اور اُس سے کہتی ہے کہ "تو میری ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا جزو میں
ہوں"۔ اس طرح سے بعد کا ہر خیال ان خیالات کو جانتا ہے اور اپنے میں
شامل کرتا ہے جو اس سے پہلے گذر چکے ہیں اُس کی حالت ایسے خزانہ کی سی
ہوتی ہے جس میں وہ تمام چیزیں ہوتی ہیں جو گذشتہ خیالات میں تھیں اور
جن کے وہ مالک تھے۔ چنانچہ کانٹ کہتا ہے کہ اُس کی حالت بالکل ایسی ہوتی
ہے جیسی کہ ربڑ کی گیند ہونگی اُس حالت میں ہوتی کہ ان میں محض حرکت ہی
نہیں بلکہ اُس حرکت کا علم بھی ہوتا، اور پہلی گیند اپنی حرکت اور شعور دونوں
دوسری گیند میں منتقل کر دیتی اور دوسری تیسری میں یہاں تک کہ آخر کی گیند
میں پہلی تمام گیندوں کی حرکت بھی ہوتی اور وہ اُس کو اپنا بھی محسوس
کرتی۔ نو پید اخیال میں فنا ہونے والے خیال کی تمام خصوصیات آن
واحد میں قبول کرنے اور ان کو اپنی بنا لینے کی بھی صفت ہوتی جو پھر اُس کو
ذات کے بعیدی اجزا پر بھی تصرف دلا دیتی ہے۔ جو خیال گذشتہ ذات
پر متصرف ہوتا ہے وہ اس سے پہلی کی ذات پر بھی متصرف ہوتا ہے کیونکہ
جو قابض کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے وہ اُس کے مقبوضات کو بھی اپنے
قبضہ میں رکھتا ہے۔ شخصی عینیت میں اور کوئی خصوصیت ایسی نہیں ہوتی

جو اس خاکہ کے اندر موجود نہ ہو۔ اس کا خیال ہی ناممکن ہے کہ کوئی اصول وحدت (اگر کوئی ایسا اصول ہو سکتا ہے) صورتِ حال کو دوسری طرح سے بدل سکتا ہے یا اس کا اس چشمۂ شعور کے علاوہ کوئی اور حاصل ہو سکتا ہے۔ جس میں کہ ہر بعد کا حصہ ماقبل تمام اجزا کو جانتا ہے اور اپنے اندر ان کی تمام صفات وکیفیات رکھتا ہے، اور اس طرح سے یہ تمام گذشتہ چشمہ کا نمائندہ ہوتا ہے لیکن یہ سابقہ اجزا کا مجموعہ محض ہر گز نہیں ہوتا۔

ذات کے تغیرات اور اس کی پیچیدگیاں

اور تمام مجموعوں کی طرح سے انا جوں جوں بڑھتا ہے۔ اس میں تغیرات ہوتے جاتے ہیں۔ شعور کی آنی جانی حالتیں جنھیں اپنے تسلسل اور اپنے ماضی کے علم کو بعینہٖ باقی رکھنا چاہیے اپنے فریضہ سے بھٹک جاتی ہیں۔ بہت سے اجزا تو ان کی دسترس سے بالکل باہر ہو جاتے ہیں، اور بعض اجزا کا استحضار یہ غلط کرتی ہیں۔ جب اس طویل سلسلہ پر نظر ڈالتے ہیں تو جو عینیت مجھ کو اس میں نظر آتی ہے وہ محض اضافی ہوتی ہے کیونکہ اس میں کوئی نہ کوئی جز ایسا ضرور موجود رہتا ہے جو سب میں مشترک ہوتا ہے ان میں جو عنصر سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ یکساں ہوتا ہے وہ یاد ہے۔ انسان جوانی سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو جائے لیکن وہ اس حالت میں اپنے بچپن کو یاد کرتا اور اپنا کہتا ہے جس بچپن کو جوانی میں یاد کرتا اور اپنا کہتا تھا۔

لہٰذا انا کو اپنے انا میں جو عینیت نظر آتی ہے وہ کامل کبھی نہیں ہوتی یہ عینیت صرف بحیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ ایسی عینیت جو ایک باہر کے دیکھنے والے کو یک ہی مجموعہ واقعات میں نظر آسکتی ہے۔ ہم اکثر کہتے ہیں کہ فلاں شخص تو اس قدر بدل گیا ہے کہ پہچانا نہیں پڑتا، اسی طرح مگر شاذ و نادر انا ان اپنی بابت کہتا ہے۔ انا میں جو اس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں جن کو انا یا کوئی خارجی مشاہد محسوس کرتا ہے، وہ شدید وخفیف دونوں طرح کے ہو سکتے ہیں اور ان پر یہاں کچھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

تغیراتِ ذات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) تغیرات حافظہ اور

(۲) موجودہ جسمانی اور روحانی ذوات کے تغیرات

(۱) حافظہ کے تغیرات اس قدر معروف ہیں کہ ان کے متعلق یہاں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ نسیان زندگی کا ایک معمولی واقعہ ہے خصوصاً کبر سنی میں تو یہ بہت ہی عام ہو جاتا ہے اور انسان کی ذات ان واقعات کے ساتھ جو اس کے حافظہ سے محو ہوتے رہتے ہیں سکڑتی جاتی ہے، خواب اور بھیانک بیخودی کی یاد شاذ و نادر ہی باقی رہتی ہے۔

اکثر واقعات غلط بھی یاد رہ جاتے ہیں جہاں کہیں ایسا ہوتا ہے تو غلط یادداشتیں ہمارے شعور ربنا کی ہیئت کو بگاڑ دیتی ہیں۔ غالباً اکثر اشخاص کو بعض ایسے معاملات کے متعلق شک ہوتا ہے جو ان کے ماضی سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ انہوں نے ان کو دیکھا ہو یا کیا ہو یا ممکن ہے ان کو خواب وخیال ہی ہو گیا ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے اجزا اصل چشمۂ زندگی میں نہایت ہی حیران کن طریق پر داخل ہو جاتے ہیں۔ غلط یادداشت کا باعث اکثر اوقات ہمارے وہ تذکرے ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق دوسروں سے کرتے ہیں۔ اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ سادہ اور زیادہ دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ ہم عموماً وہ باتیں نقل کرتے ہیں جو ہم کو کرنی یا کہنی چاہئے تھیں اور ان کو نقل نہیں کرتے جو ہم فی الواقع کرتے یا کہتے ہیں۔ اور بہت ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ بیان کرتے وقت ہم کو ان دونوں کے فرق کا پوری طور سے علم بھی ہو۔ لیکن بہت ہی جلد افسانہ حقیقت کو یادداشت سے خارج کر دیتا ہے اور اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ بالعموم ایسی شہادتوں کے غلط ہونے کا یہ ایک بہت بڑا باعث ہو جاتا ہے جن میں شاہد کی نیت میں کسی طرح کا خلل نہیں ہوتا۔ خصوصاً جہاں حیرت انگیز واقعات کا تذکرہ ہوتا ہے تو کہانی خود ہی اس طرف کو مائل ہو جاتی ہے اور حافظہ کہانی کا اتباع کرتا ہے۔

(ب) جب ہم حافظہ کے معمولی تغیرات سے ذات موجودہ کے

غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اختلافات زیادہ اہم قسم کے ہوتے ہیں۔ ان تغیرات کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ لیکن ان تغیرات شخصیت کے اسباب کے متعلق ہماری معلومات اس قدر کم اور ادنیٰ درجہ کی ہے ان اقسام کے امتیاز کو بہت زیادہ اہم نہ خیال کرنا چاہئے۔ یہ اقسام مندرجۂ ذیل ہیں۔

(ا) مجنونانہ اوہام۔

(ب) ذوات متبادلہ یا انقلاب شخصیت

(ج) آسیب یا سائے۔

(ا) جنون میں ماضی کے متعلق اکثر ایسے اوہام ہوتے ہیں جو مرض کی نوعیت کے اعتبار سے رنج آمیز اور مسرت خیز ہو سکتے ہیں۔ لیکن شخصیت کے بدترین تغیرات وہ ہوتے ہیں جو موجودہ جسمیت کی خرابی کی بناء پر ایسی تسویق کی بدولت ہوتے ہیں جو ماضی کو تو کسی طرح سے متاثر نہیں کرتی لیکن مریض میں یہ خیال پیدا کر دیتی کہ اس کی موجودہ ذات بالکل ایک نئی شخصیت ہے۔ معمولاً کچھ اس قسم کا تغیر اس وقت رونما ہو جاتا ہے جب کل سیرت میں لسرعت تمام عقلی و ارادی وسعت پیدا ہوتی ہے اور جو عموماً بلوغ کے کچھ بعد ہوتی ہے حالات مرض اس قدر دلچسپ ہیں کہ ان کا اگر ذرا تفصیل سے ذکر کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

مسٹر ربٹ کہتے ہیں کہ ہماری شخصیت کی بنیاد زندگی کا وہ احساس ہوتا ہے جو اپنی دائمی موجودگی کی بنا پر پائیں میں پڑا رہتا ہے۔

اس کو بنیاد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ہمیشہ موجود رہتا ہے، ہمیشہ سرگرم عمل رہتا ہے آرام وسکون سے ناآشنا اور خواب و بیہوشی سے مبرّا ہے جان کے ساتھ اور نا حیات رہتا ہے بلکہ زندگی ہی کی ایک صورت ہوتا ہے یہ اس ذی شعور لذا کے سہارے کا کام دیتا ہے جس سے حافظے کی تعمیر ہوتی ہے۔ اپنے اور اجزا کے مابین اختلاف و ارتباط کا واسطہ ہوتا ہے ذرا دیر کے لئے فرض کر لو کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہوتا کہ ہم اپنے جسم کو بدل کر اس کی جگہ نیا جسم لے آیا کرتے تو ہانچہ

اوعیہ احشاء عضلات جلد ہر شئے نئی ہو جاتی، صرف ایک نظام عصبی پرانا رہجاتا جس میں ماضی کی یادداشت کا خزانہ جمع ہوتا اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں خلاف عادت حسول کی آمد سے سخت ترین ابتری پیدا ہو جایا کرتی۔ قدیم احساس وجود نظام عصبی پر منقش ہوگا اور جدید احساس وجود اپنی واقعیت اور جدت کے ساتھ سرگرم عمل ان کے مابین ناقابل بیان تناقض واقع ہوگا۔

اب یہ بات کہ جسمانی حیثیت وہ اختلال کون سے ہو سکتے ہیں جو ان لقصانات کا باعث ہوتے ہیں، اس کو عموماً ایک صحیح الدماغ آدمی نہیں سمجھ سکتا بعض مریضوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے لنا کے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے۔ بعض جن میں سے کچھ تو تاریخ میں نہایت مشہور ہیں اپنے اندر شیاطین رکھتے ہیں اور یہ ان سے بولتے ہیں اور جواب پاتے ہیں۔ بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے خیالات ان کے لئے پیدا کرتا ہے۔ بعض کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میرے دو جسم ہیں جو دو مختلف پلنگوں پر لیٹے ہوئے ہیں۔ بعض مریضوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کے جسم کے بعض اجزا دانت دماغ معدہ وغیرہ جاتے رہے ہیں۔ بعض جسم کو لکڑی شیشے یا مکھن کا سمجھنے لگتے ہیں۔ بعض کے لیے جسم کا وجود ہی نہیں رہتا یا وہ اس کو مردہ سمجھتے ہیں یا اس کو ذات متکلم سے ایک بالکل جدا شئے سمجھتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کے جسم کے حصوں میں شعور کے اندر تعلق نہیں رہتا اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کا حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے چنانچہ ممکن ہے کہ داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ سے اس طرح لڑے جس طرح ایک دشمن دوسرے دشمن سے لڑتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض اپنے عمل و شعور کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانگی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے اوہام کی صدہا مثالیں ملیں گی۔ موسیو ڈاکٹر کرشیر کے ایک مریض کی تکالیف کا حال لکھتے ہیں جو انھوں نے خود مریض سے سنا تھا اور جس سے

ظاہر ہوتا ہے کہ کس قدر اچانک انسان کی حالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔

پہلے یا دوسرے دن کے بعد ایسی حالت ہو گئی کہ میرے لئے اپنے نفس کا مشاہدہ اور تحلیل ہفتوں کے لئے ناممکن ہو گیا۔ تکلیف حد سے زیادہ پریشان کن تھی اوائل جنوری سے پہلے میں اس قابل نہ ہو سکا کہ میں اپنی حالت کو بیان کر سکوں ایک بات جو مجھے اچھی طرح سے یاد ہے وہ یہ ہے کہ میں تنہا تھا۔ مجھ کو بصری تکالیف کی پہلے ہی سے شکایت تھی کہ دفعتہً مجھے یہ تکلیف نہایت نمایاں طور پر شدید ہوتی ہوئی معلوم ہوئی۔ گرد و پیش کی اشیاء دفعتہً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ مجھ سے دور ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ آدمیوں کے متعلق بھی یہی محسوس ہو رہا تھا کہ خود میں ان چیزوں سے بہت دور ہوں۔ میں نے اپنے پر خوف اور استعجاب سے نظر ڈالی دنیا مجھ سے بھاگی جا رہی تھی۔ اس کے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوتی جا رہی ہے اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دھکے کو محسوس کیا لیکن یہ دھکا بھی محض فریب حواس معلوم ہوا جس کی وجہ یہ نہ تھی کہ زمین نرم ہو بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ میرے جسم کا وزن بالکل معدوم ہو گیا ہے مجھے اپنا ایسا احساس تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے اشیاء دور ہی نہیں بلکہ چپٹی بھی معلوم ہوتی تھیں۔ جب میں کسی سے گفتگو کرتا تھا تو مجھے اس کی شکل ایسی معلوم ہوتی کہ گویا کاغذ کی ایک تصویر کاٹ لی گئی ہے۔ یہ حس بوقفات دو سال تک رہی۔ کبھی یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری ٹانگیں میری نہیں ہیں۔ یہی حال بازوں کے متعلق بھی ہوتا تھا۔ سر کے متعلق مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس کا وجود ہی نہیں رہا ہے مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں مشین کی طرح خود بخود حرکت کرتا ہوں اور مجھے کوئی خارجی قوت چلاتی ہے۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور نیا وجود تھا کہ جو مجھے اپنی قدیم شخصیت کا ایک حصہ معلوم ہوتا تھا لیکن قدیم شخصیت نووارد شخصیت میں کوئی دلچسپی نہ لیتی تھی مجھے خود سے یہ کہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس نئی شخصیت کی تکالیف میرے لئے کوئی وقعت نہیں رکھتے۔ میں کبھی ان اوہام و شبہات کا شکار نہیں ہوا ہوں

لیکن میرا ذہن نئے ارتسامات کی تصحیح کرتے رہنے سے اکثر تھک جایا کرتا تھا اور میں اپنے آپ کو چھوڑ دیتا تھا اور اس نئے وجود کی تکلیف دہ زندگی بسر کرنے لگتا تھا۔ مجھے اس کی بہت آرزو تھی کہ میں اپنی قدیم دنیا کو پھر دیکھوں اور اپنی پرانی شخصیت کو پھر پاؤں۔ یہی آرزو مجھے اپنے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی۔ میری شخصیت بدل گئی تھی اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت ہی نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت مکروہ تھی، یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت ہی تھی جس نے میری شکل اور اعمال و افعال اختیار کر لئے تھے"۔

اس قسم کی صورتوں میں انا قطعی طور پر غیر متغیر رہتا ہے اور دنیا میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ جب تک مریض کا حافظہ صحیح رہتا ہے اس کے موجودہ شعور کو قدیم دنیا اور جدید دنیا دونوں کا وقوف ہوتا ہے صرف اس خارجی حلقے میں عجیب و غریب قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ شناخت اور انائی انتسابات میں مدد ملا کرتی تھی۔ اس کو ماضی و حال کے جو وقوف ہوتے ہیں وہ متحد نہیں ہوتے۔ میرا قدیم دنیا کہاں ہے؟ یہ نئی شئے کیا ہے۔ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں یا یہ دو ہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظریئے سے جواب دے مگر یہی باتیں اس کی مجنونانہ زندگی کی ابتدائی ہوتی ہیں۔

(ب) تغیر شخصیت کے سادہ اقسام حافظے کے بطلان پر مبنی ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے ملنے کے اوقات ہوا عید معلومات و عادات کو بھول جائے تو وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ اس کی شخصیت بدل گئی اس کا انحصار محض شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیتوں یا تغیر پذیر شخصیت کے مرض میں حافظہ دفعتاً بالکل باطل ہو جاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بے ہوشی و غفلت کا زمانہ کم و بیش مدت تک رہتا ہے۔ ہپناٹزم کی بیہوشی میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں موضوع سے یا تو یہ کہدیا جاتا ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک جو کچھ

واقع ہوا ہے اس سب کو بھول جائے۔ اس صورت میں وہ گویا از سر نو بچہ ہو جاتا ہے یا اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ تمھاری شخصیت بھی بالکل نئی ہو گئی ہے ایسی حالت میں کچھ دیر کیلئے وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھول جاتا ہے اور نئی سیرت کو اتنی ہی شدومد کے ساتھ اختیار کر لیتا ہے جس قدر کہ اس نقل و تقلید میں تمثیل زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن حالت مرض میں انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے مشہور واقعہ غالباً فیلیڈا و ہم کا ہے جو ڈاکٹر اعظم ساکن بورڈو کے زیر علاج تھی۔ چودہ سال کی عمر میں یہ لڑکی ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی جس سے اس کے رجحان و سیرت میں کچھ ایسا تغیر رونما ہونے لگا گویا بعض موانع جو پہلے موجود تھے اب دفعتہً دور ہو گئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی، لیکن اس سے پھر جب وہ پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ یاد نہ تھا۔ چوالیس سال کی عمر میں ثانوی حالت (جو بحیثیت مجموعی پہلی حالت سے بہتر تھی) پہلی حالت پر اس قدر غالب آگئی کہ اس کا زیادہ تر وقت ثانوی حالت میں گزرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات تو یاد رہے تھے جو پہلی حالت میں گذرتے تھے لیکن جب پہلی حالت اس پر طاری ہو جاتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل بھول جاتی تھی تو اس وقت اس کی حالت نہایت ہی قابل رحم ہوتی تھی۔ مثلاً ایک مرتبہ وہ گاڑی میں ایک جنازہ کی مشائعت کے لئے جارہی تھی کہ ناگاہ یہ تغیر واقع ہو گیا اور اب اس کو خبر نہ رہی کہ میرے کونسے دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا میں حاملہ ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا کہ یہ عمل کیوں کر ہوا ہے۔ بعض اوقات اس کو اس تغیر کی بناء پر نہایت ہی شدید پریشانی ہوتی تھی یہاں تک کہ ایک دفعہ تو وہ خودکشی پر آمادہ ہو گئی تھی۔

موسیو بیری جینیٹ اس سے بھی زیادہ حیرتناک واقعہ بیان کرتے ہیں

وہ لکھتے ہیں کہ لیونی بی کی زندگی صلیب نہیں بلکہ افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کو تین برس کی عمر میں حرام نوم کی عادت تھی۔ سولہ سال کی عمر کے بعد سے بہت سے لوگوں نے اس پر ہپناٹزم کا عمل کیا تھا اب اس کی عمر پینتالیس سال ہے۔ اس کی معمولی زندگی اپنے غریبانہ دیہاتی ماحول میں بسر ہوتی تھی اور اس کی دوسری زندگی ملاقات کے کمروں اور ڈاکٹروں کے دفاتر میں گذرتی تھی اور اس لئے قدرتاً دوسری جہت میں ترقی کرتی تھی اگر آج یہ عورت اپنی معمولی حالت میں ہے تو اس کا چہرہ رنجیدہ تو نہیں مگر سنجیدہ ضرور نظر آتا ہے وہ نہایت حلیم نرم دل اور بیک ظنیت معلوم ہوتی ہے اور کسی کو اس امر کا شبہ بھی نہیں ہوتا کہ اس میں کوئی اور ہی شخصیت پنہاں ہے لیکن جیسے اس کو ہپناٹزم کے ذریعے سے سلایا جاتا ہے اس میں انقلاب ہونا شروع ہو جاتا ہے اس کا چہرہ پہلا سا نہیں رہتا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے لیکن اس کے دیگر حواس کی قوت احساس بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس کا چہرہ شگفتہ ہو جاتا ہے وہ شور بہت مچاتی ہے۔ اور نہایت چلبلی ہو جاتی ہے۔ وہ ویسے رہتی تو خوش مزاج ہے۔ لیکن اس میں طنز یہ مذاق کا رجحان بہت پیدا ہو جاتا ہے ایسے لوگوں سے ملنے کے بعد جو اس کو سوتا ہوا دیکھنا چاہتے ہوں اس کی باتیں سننے کے قابل ہوتی ہیں وہ الفاظ میں ان کا خاکہ کھینچتی ہے ان کی حرکات کی نقلیں کرتی ہے ان کے مضحکہ خیز پہلو اور جذبات کے جاننے کا دعوای کرتی ہے اور ہر ایک کا ایک افسانہ گڑھ دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس وقت اس کو ہزارہا باتیں ایسی یاد آجاتی ہیں جن کا جاگتے وقت اس کو وہم تک نہیں ہوتا اس وقت اس میں فقدان حافظہ مکمل ہوتا ہے وہ اس وقت اپنا نام لیونی نہیں بتاتی بلکہ لیونٹائن بتاتی ہے، کیونکہ جن لوگوں نے سب سے پہلے اس کو معمول بنایا تھا انہوں نے اسی نام کی عادت ڈالدی تھی "لیونی میرا نام نہیں ہے، وہ تو ایک نہایت ہی بیوقوف عورت ہے۔ اپنے یعنے لیونٹائن سے وہ تمام حرکات واحساسات اور تمام شعوری

تجربات منسوب کرتی ہے۔ جن کا اس کو خواب خرامی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان کو ملا کر وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ تیار کر دیتی ہے لیو لی سے وہ صرف ان واقعات کو منسوب کرتی ہے جن کا اُس کو بیداری میں تجربہ ہوا تھا۔ مجھے ایک بار اس کلیے کے خلاف ایک نہایت ہی اہم بات محسوس ہوئی اور میں خیال کرنے لگا تھا کہ اس کی یادداشت کی تقسیم کسی اصول پر مبنی نہیں ہے۔ معمولی حالت میں تو لیونی کے شوہر اور بچے ہیں لیکن عام خواب خرامی میں لیونٹائن بچوں کو تو اپنے سے منسوب کرتی ہے لیکن شوہر کو لیونی کا بتاتی ہے۔ بچوں کو جو وہ اپنا کہتی ہے اس کی توجیہ تو ہو سکتی ہے لیکن یہ توجیہ کسی اصول پر مبنی نہیں ہے لیکن حال ہی میں مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ بعض عاملوں نے ابتدائی وضع حمل کے وقت اس پر ہپناٹزم کا عمل کر دیا تھا بعد میں وضع حمل کے وقت اس کی خود بخود یہ حالت ہو جایا کرتی تھی۔ اس لئے لیونٹائن جو بچوں کو اپنے سے منسوب کرتی ہے وہ صحیح طور پر کرتی ہے۔ یہ اُسی کے بچے ہیں کیونکہ بچے اسی کے ہوئے ہیں۔ اور قانون اپنی جگہ پر قائم رہا کہ اُس کی حالت نوم ایک بالکل دوسری شخصیت ہوتی ہے۔ یہی حال اس کی سب سے گہری بیہوشی کا ہے۔ کامل بیہوشی کے بعد جب وہ اس حالت پر پہونچتی ہے جس کو میں نے لیونی سوئم کہا ہے تو اُس کی شخصیت مذکورہ بالا دونوں شخصیتوں سے جداگانہ ہوتی ہے۔ اس وقت وہ چلبلی بچی ہونے کے بجائے متین سنجیدہ عورت ہوتی ہے۔ وہ آہستہ آہستہ بولتی ہے اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی وہ اپنے آپ کو لیونی اول سے جدا بتلاتی ہے کہتی ہے کہ وہ عورت تو اچھی مگر کچھ بیوقوف ہے میں وہ عورت نہیں ہوں لیونٹائن یا لیونی دوئم سے بھی وہ اپنے آپ کو جدا بتاتی ہے اور کہتی ہے کہ وہ اس دیوانی کو مجھ سے کیا نسبت ہے۔ خوش قسمتی سے مجھے اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

(ج) آسیب یا سائے میں ثانوی حالت کی آمد و رفت نسبتہً

اچانک ہوتی ہے اور مدت بھی اس کی عموماً مختصر ہوتی ہے۔ جب حالت ثانوی کامل طور پر طاری ہوتی ہے تو جو کچھ اس کے دوران میں ہوتا وہ اس کے دور ہونے کے بعد مطلق یاد نہیں آتا۔ موضوع پر جب دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو وہ اس طرح سے بولتا لکھتا اور عمل کرتا ہے جیسے کوئی غیر شخص اس کے افعال کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے اور اس کی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ قدیم زمانے میں خارجی اثر کی بھوت پریت سے تعبیر کیجاتی تھی اور اب بھی جو لوگ اس کے قائل ہیں اسے بھوت پریت ہی کا عمل کہتے ہیں ہمارے یہاں اس کا اظہار اس ملک کے قدیم باشندے یا اور کسی نہایت مکروہ گفتگو کرنے والے مگر بے ضرر شخص کی صورت میں ہوتا ہے۔ بالعموم وہ کسی معلوم یا نامعلوم مردے کی روح ہوتی ہے اور موضوع اس وقت اس کا واسطہ ہوجاتا ہے۔ تمام اقسام کے آسیب دراصل تغیر شخصیت ہی کی ایک قسم ہوتے ہیں اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور عصبی نقص نہیں بھی ہوتا ہے ان سے بھی اکثر اس کا اظہار ہوجاتا ہے۔ یہ مظاہر نہایت ہی پیچیدہ ہیں اور اب ان کے صحیح معنی میں سینٹفک طریقے سے مطالعہ کرنے کی کوشش کیجارہی ہے۔ آسیب کی سب سے ادنیٰ قسم وہ ہوتی ہے جس میں وہ موضوع خود بخود لکھتا چلا جاتا ہے اور اس کا سب سے ادنیٰ پہلو وہ ہوتا ہے جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو لکھنے پر مجبور کر رہی ہے۔ اس کے بعد وہ حالت آتی ہے جس میں موضوع باتیں کرتے یا پڑھتے وقت بھی بیخبری میں لکھتا اور بولتا چلا جاتا ہے اس طرح سے بولتا ہے گویا کہیں سے القا ہو رہا ہو، بیخبری میں آلات موسیقی کا بجانا وغیرہ آسیب ہی کی نسبتہً ادنیٰ حالت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں معمولی شخصیت یا شعور طریق پر حصہ تو لیتی ہے لیکن محرک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اور سے آتا ہے۔ انتہائی حالت میں کامل بیہوشی ہوتی ہے موضوع کی آواز زبان اور ہر شئے بدل جاتی ہے بیہوشی کے رفع ہوجانے کے بعد کچھ یاد نہیں رہتا جب پھر دورہ ہوتا ہے اس وقت

سابقہ بیہوشی کی باتیں یاد آتی ہیں۔ اس بیہوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلتا ہے اس میں ایک عجیب و غریب بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک طرح کی جنسی یکسانی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو عموماً جس شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ شخصیت یا تو بیہودہ بازاری اور مسخرے کی سی ہوتی ہے (انڈین سارے عورتوں کو اس کو از (مہر یا جورد) مردوں کو دیریونز) بہادر، اور مرکان کو دگو ہم کہتے ہیں) یا پھر وہ علمی پردازیں کرتی ہے اور عجیب و غریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جس میں روح ہم نوائی حسن قانون تدریج و ترقی ایسے الفاظ بار بار آتے ہیں۔ بالکل یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیہوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف ایک ہے اب یہ کسی کی زبان سے بھی کیوں نہ نکلیں۔ اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ تحت الشعوری ذوات سطح تک پہنچ جاتی ہیں وہ ان کے الہام کا باعث ہوتا ہے اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثانوی ذوات میں تو یہ بات بالکل ظاہر ہوتی ہے جو روحانی حلقوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ان میں آسیبی بیہوشی کے اثرات اور اشارات ہپناٹزم کے اثرات میں تمیز نہیں ہوسکتی۔ موضوع اپنے آپ کو محض اس وجہ سے آسیب زدہ خیال کرنے لگتا ہے کہ لوگ اس سے اس صورت حال میں آسیب زدہ ہونے کی توقع رکھتے ہیں اب جس قدر اس میں نقل و فریب کا مادہ ہوتا ہے اسی قدر خوبی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو لوگ روحانی روایات سے ناآشنا ہوتے ہیں وہ بھی اکثر حالت بیہوشی میں اسی قسم کا عمل کرتے ہیں کسی مردہ شخص کا نام لیتے ہیں سکرات موت کی نقل کرتے ہیں بہشت میں اپنے قصر کی خبر دیتے ہیں احاضرین کے تکالیف بیان کرتے ہیں۔

ان حالتوں کے متعلق میں کوئی نظریہ بیان نہیں کرنا چاہتا۔ ان میں سے چند کی ابتدا میں نے بچشم خود دیکھی ہے لیکن آسیبی بیہوشیوں کے متعلق مجھے جو تجربات ہوئے ہیں ان کی بنا پر میرا خیال ہے کہ ممکن ہے عامل موضوع کی تمام ممکنہ ذی شعور ذوات سے علیحدہ ہو۔ جو واقعہ میرے

ذہن میں ہے اس میں آسیب اپنے آپ کو ایک مرحوم فرانسیسی ڈاکٹر بتاتا ہے اور ایسے حالات و واقعات بیان کرتا ہے اور حاضرین کے اتنے مردہ اور زندہ احباب و اعزا سے واقف ہے جن کو واسطے نے نہ کبھی دیکھا اور نہ جن کے کبھی نام سنے۔ میں اس جگہ صرف اپنی رائے درج کرتا ہوں۔ جس کی تائید میں کوئی شہادت نہیں ہے اور مقصد اس رائے کے درج کرنے سے یہ نہیں کہ جو لوگ میرے خیال کے موید نہیں ہیں ان کو اپنا موید بنا لوں، بلکہ مقصد میرا یہ ہے کہ بیہوشیوں کے مظاہر کی تحقیق کی نفسیات کو شدید ضرورت ہے اور یہ خیال آتا ہے کہ ممکن ہے میرا شخصی اقرار اس کتاب پڑھنے والوں میں سے کسی کو اس میدان کی تحقیق پر آمادہ کر دے جس کی تحقیق کرنے سے نام نہاد سائنٹسٹ نے انکار کر دیا ہے۔

تبصرہ اور نفسیاتی نتیجہ

اس طویل باب کا خلاصہ یہ ہے کہ شعورِ ذات ایک ایسے چشمۂ فکر کو متلزم ہے جس کا ہر حصہ بہ حیثیت انا یا ذات عالم کے اپنے ماقبل کے حصوں کو جانتا ہے اور ان چیزوں کو جانتا ہے جن کو وہ جانتے ہیں، ان میں سے بعض حصوں کی بہت زیادہ نگہداشت کرتا ہے اور ان کو لنا کہتا ہے اور باقی حصوں کو اس سے منسوب کرتا ہے۔ لنا ان اشیاء کا ایک تجربی مجموعہ ہوتا ہے جن کا علم معروضی طور پر ہوتا ہے۔ انا جس کو ان کا علم ہوتا ہے خود مجموعہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ نفسیاتی اغراض کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو روح یا الیغو کی طرح ایک مابعد الطبیعیاتی وحدت سمجھا جائے اور کہا جائے کہ یہ قید زمان سے آزاد ہے۔ یہ صرف ایک خیال ہوتا ہے، اور ہر لمحہ گذشتہ لمحے کے خیال سے مختلف ہوتا ہے مگر جو کچھ سابقہ خیال میں تھا وہ اس میں بھی ہوتا ہے۔ اس بیان کے اندر تمام تجربی واقعات کا لحاظ رکھا گیا، اور اس میں ذہن کے گریزاں اور لمحی خیالات یا آنی جانی حالتوں کے علاوہ اور کوئی شئے فرض ہی نہیں کی گئی۔

اگر لمحی افکار و خیالات کے وجود کی براہ راست تصدیق ہو سکتی ہے اور تمام مذاہب کے فلاسفہ ان کو ایسا ہی سمجھتے ہیں تو صرف یہی ایسے عالم ہیں

جن سے نفسیات کو ایک علم طبیعی ہونے کی حیثیت سے بحث نہ کرنی چاہئے۔ ان سے ماورا کسی متفکر کے پیش کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ میں یہ کہوں کہ ہم کو اس قسم کی شعوری حالتوں کا بلاواسطہ کوئی علم ہی نہیں ہوتا۔ اس صورت میں مذکورہ حالتوں کا وجود محض ایک افتراضیہ ہوگا یا بالفاظ دیگر اس امر کے دعویٰ کرنے کا ایک طریقہ کہ معلوم کے لئے عالم ہونا ضروری ہے لیکن یہ مسئلہ کہ وہ عالم کون ہے مابعدالطبیعیاتی مسئلہ بن جائے گا۔ مسئلہ کو ایک بار اس طرح سے بیان کر دینے کے بعد اس خیال کو کہ ذات متفکر دنیا کی ایک روح ہوتی ہے جو ہمارے ذریعہ سے سوچتی ہے یا اس کو کہ ذات متفکر چند ذہنوں سے مرکب ہوتی ہے اس نفسیاتی حل کے بالکل مساوی سمجھنا چاہئے جس تک ہم پہنچے ہیں اور ان سے بلا رو رعایت گفتگو کرنی چاہئے۔ میرا خود یہ عقیدہ ہے کہ اس سمت آئندہ تحقیق کے لئے بہت گنجائش ہے۔ ذہنی حالتیں جن کے وجود کا ہر عالم نفسیات کو یقین ہوتا ہے اگر ان کو ان کے معروضات سے علیحدہ کر لیا جائے تو کسی طرح سے آسانی سے سمجھ میں آنے والی شئے نہیں ہیں۔ لیکن ان کے متعلق ہم شک نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے متعلق شک کرنا ہمارے طبیعی نقطۂ نظر کی حد سے باہر ہے۔ (دیکھو صفحہ ۱) اس کتاب میں تو جس نتیجے تک ہم عارضی طور پر پہنچ گئے ہیں اسی کو قطعی بھی خیال کرنا چاہئے یعنے افکار و خیالات خود ہی متفکر ہوتے ہیں۔

باب ۱۳

توجہ

تنگی شعور ہماری زندگی کا یہ ایک عجیب وغریب واقعہ ہے کہ اگرچہ کل سطح حسی کے ارتسامات ہم کو ہر وقت گھیرے رہتے ہیں مگر ہمیں ان کے بہت ہی تھوڑے سے حصے کا وقوف ہوتا ہے۔ ارتسامات کا کل مجموعہ کبھی ہمارے شعوری تجربے میں داخل نہیں ہوتا۔ شعوری تجربہ کی حالت ارتسامات کے مابین ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایک وسیع وگلزار وادی میں ایک چھوٹے سے چشمے کی۔ مگر اس کے باوجود جن طبیعی ارتسامات کا احساس نہیں ہوتا وہ بھی اسی قدر موجود ہوتے اور اسی قوت کے ساتھ ہمارے آلات حس کو متاثر کرتے ہیں، جتنے کہ وہ ارتسامات جن کا احساس ہوتا ہے۔ یہ ذہن میں داخل ہونے سے کیوں قاصر رہتے ہیں یہ ایک راز اور معمّا ہے، اور جب ہم تنگی شعور کو اس کی وجہ قرار دیتے ہیں تو اس سے صرف نام کا تعین ہوتا ہے مگر توجیہ نہیں ہوتی۔

اس کی عضویاتی وجہ جب ہم شعور کا اپنی سطح حسی کی وسعت اور امواج درآئندہ کی کثرت سے مقابلہ کرتے ہیں، جو ہر گھڑی اندر آتی رہتی ہیں، تو یہ بلاشبہ تنگ معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت تک کوئی تموج شعوری تجربے میں شامل نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ نصف

کروں میں داخل نہ ہو جائے۔ اور ان کے راستوں کو اپنے اعمال سے نہ بھر دے۔ جب ایک تموج ور آور اپنے نتائج کے ساتھ اس طرح نصف کروں پر قابض ہوتا ہے، تو اور تموجات کچھ عرصہ کے لئے برطرف رہتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ دروازہ پر آکر جھانکیں، مگر اس وقت تک لوٹا دیئے جائیں جب تک کہ جگہ کے اصل قابض تھک نہ جائیں۔ پس عضویاتی اعتبار سے تنگی شعور کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ نصف کروں کا فعل ہر وقت مجتمع اور متحد رہنا چاہتا ہے جس کا کبھی ایک تموج سے تعین ہوتا ہے اور کبھی دوسرے سے۔ مگر یہ تعین من حیث المجموع ہی ہوتا ہے جو تصورات قابض و متصرف نظام اعمال کے مطابق ہوتے ہیں ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس وقت ہماری دلچسپی کا باعث ہو رہے ہیں۔ اور اس طرح توجہ کی اس انتخابی خصوصیت کی جس پر صفحہ ۱۷۳ میں بہت کچھ زور دیا جا چکا ہے، ایک عضویاتی بنا بھی نظر آتی ہے۔ لیکن حکمران نظام کے شکست ہو جانے کا بھی ہر وقت امکان رہتا ہے۔ کیونکہ اجتماع شاذ ہی بالکل مکمل ہوتا ہے اور جو تموجات باہر رہ جاتے ہیں وہ قطعاً بے کار نہیں ہوتے۔ ان کی موجودگی ہمارے شعور کے حاشیہ کو متاثر کرتی ہے۔

توجہ منتشر

بعض اوقات معمولی اجتماع بھی مشکل ہی سے ہوتا ہے۔ ایسے اوقات میں ممکن ہے کہ دماغی فعلیت کم سے کم ہو جائے۔ ہم میں سے اکثر کی دن میں چند بار اس قسم کی حالت ہو جاتی ہے کہ آنکھیں خلا پر جمی ہوتی ہیں۔ عالم کی آوازیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ملکر ایک ہو گئی ہیں، توجہ اس طرح پر منتشر ہوتی ہے کہ کل جسم کا گویا ایک وقت میں احساس ہوتا ہے اور شعور کی ساحت اگر کسی شئے سے پر ہوتی ہے تو وہ محض مرور زمان کے آگے سر تسلیم خم کرنے کی سنجیدہ حس سے۔ اس اثنا میں ذہن کے دھندلے پائیں گاہ میں ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہئے تھا یعنی اٹھنا، پوشاک پہننا، جو شخص ہم سے گفتگو کر رہا ہے اس کی بات کا جواب دینا، اپنے استدلال میں آگے قدم بڑھانے کی کوشش کرنا وغیرہ لیکن کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے

جس کی بنا، پر ہمارا قدم آگے نہیں بڑھ سکتا، اور جو غفلت ہم پر طاری ہوتی ہے ذہن اس کے پوست کے اُتارنے اور دور کرنے سے قاصر رہتا ہے ہر لحظہ میں ہم کو اس کے دور ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کے جاری رہنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ لیکن لمحے گذرتے جاتے ہیں اور یہ قایم رہتی ہے، اور ہم اس کے ساتھ تیرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ آخر کار ایک قسم کی قوت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کی بھی کوئی وجہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی اور نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ کونسی شئے ہے جو ہم کو حواس مجتمع کرنے کے قابل کر دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھیں جھکاتے ہیں، سر ہلاتے ہیں اور پائیں گاہ کے تصورات مؤثر ہو جاتے ہیں، اور زندگی کا پہیا از سر نو چلنے لگتا ہے۔

یہ توجہ منتشر کی انتہائی حالت ہے۔ اس انتہائی حالت اور توجہ مندول کی انتہائی حالت میں، جس میں کہ ذرا دیر کے لئے اس قدر کامل انہماک ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ سخت جسمانی تکالیف کا ہی احساس نہ ہو درمیانی مدارج ہوتے ہیں اور ان درمیانی مدارج کا اختبار اً مطالعہ کیا گیا ہے اس مسئلے کو مسئلۂ حدِ شعور کہتے ہیں۔

احاطۂ شعور وقت واحد میں ہم کتنی اشیاء کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جب وہ ایک نظام تصوری کے اندر منظم نہ ہوں، پروفیسر کیٹل نے اس کا حروف کے مجموعوں کے ذریعہ سے اختبار کیا ہے، یہ مجموعے آنکھ کے سامنے سیکنڈ کے اس قدر چھوٹے حصّہ کے لئے لائے گئے کہ ان پر یکے بعد دیگرے توجہ ہونے کا امکان ہی نہ رہا تھا۔ جب حروف سے معمولی الفاظ بنتے تو اس وقت بہ نسبت اس کے کہ جب ان کے مجموعے بے معنی ہوتے تھے ۳ گونہ حروف بتائے جا سکتے تھے۔ اگر الفاظ سے جملہ بنتا تو غیر مربوط الفاظ کے مقابلہ میں ان کا دو گونہ وقوف ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں جملہ بہ حیثیت مجموعی سمجھ میں آتا ہے۔ اگر اس کا فہم من حیث المجموع نہیں ہوتا تو علیحدہ علیحدہ الفاظ سے قریبا کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا لیکن اگر بہ حیثیت

مجموعی جملہ سمجھ میں آجاتا ہے تو الفاظ بہت ممیز معلوم ہوتے ہیں۔

لفظ ایک نظام کلی ہوتا ہے، جس کے حروف شعور میں اس طرح علیحدہ علیحدہ داخل نہیں ہوتے، جس طرح کہ یہ اس وقت ہوتے ہیں، جب ان کا تنہا فہم ہوتا ہے، ایک جملہ جو دفعتہً آنکھ کے سامنے آتا ہے وہ اپنے الفاظ کے اعتبار سے اس قسم کا نظام ہوتا ہے۔ ایک نظام کلی سے بہت سی محسوس چیزیں مراد ہو سکتی ہیں، یا بعد ازاں ان کے معنی حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن واقعی موجود ذہنی حالت کی حیثیت سے یہ ان اشیاء کے شعور پر مشتمل نہیں ہوتا۔ مثلاً جب بہ حیثیت مجموعی لفظ انسان کا خیال کرتا ہوں تو اس وقت جو کچھ میرے دل میں ہوتا ہے وہ اس سے مختلف جو ان س، ان کا غیر مربوط طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے۔

جب معطیات اس قدر غیر مربوط ہوتے ہیں کہ ہم کو کوئی ایسا کلی نہیں ملتا جو ان کو اپنے ذیل میں جمع کر سکے تو ان میں سے چند کا ایک وقت میں فہم ہونا بہت ہی زیادہ مشکل ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ جب ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں تو دوسرا ذہن سے خارج ہو جاتا ہے تاہم ایک محدود دائرے میں اس سے بچا جا سکتا ہے۔ موسیو پالہان نے اس بارے میں اختبارات کئے ہیں مثلاً انھوں نے ایک نظم کو تو زور سے پڑھا اور اس کے ساتھ ایک اور نظم کو دل ہی دل میں دہرایا ایک جملہ لکھتے رہے اور دوسرا جملہ بولتے رہے یا کاغذ پر تو حساب کا سوال حل کرتے رہے اور ایک نظم بھی پڑھتے رہے ان کا تجربہ یہ ہے کہ ذہن کے دوگونہ کرنے کی سب سے مفید صورت یہ ہے کہ اس کو ایک ہی وقت میں دو مختلف چیزوں میں مشغول کیا جائے۔ ایک ہی قسم کے دو عمل یعنی دو ضربیں یا دو نظموں کا زبانی سنانا، ایک کا زبانی سنانا اور ایک کا لکھنا عمل کو بہت ہی غیر مربوط اور مشکل کر دیتا ہے۔

موسیو پالہان نے اس وقت کا مقابلہ کیا ہے جو ایک ہی قسم کے دو عملوں کے ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے کرنے میں صرف ہوتا ہے

اور ان کی تحقیق یہ ہے کہ بسا اوقات ایک ساتھ کرنے میں بہت وقت بچ جاتا ہے۔ مثلاً

اگر ہیں ۱۲ ۲ ۱۲ ۱۳ ۲۱۳ کو ۲ سے ضرب دو ں تو اس عمل میں چھ سکنڈ ہوتے ہیں اور چار اشعار کے پڑھنے میں بھی چھ سکنڈ صرف ہوتے ہیں لیکن اگر دونوں عمل ایک ساتھ کئے جائیں تو صرف چھ سکنڈ صرف ہوتے ہیں۔ اس لئے ثابت ہوا کہ ان کے ایک ساتھ کرنے میں وقت کا نقصان نہیں ہوتا۔

اب اگر اس اصل مسئلے کے کہ ہم ایک وقت میں کتنی چیزوں کی طرف توجہ کر سکتے ہیں یہ معنی لئے جائیں کہ ہم کتنے قطعاً غیر مربوط نظامات یا اعمال کی طرف ایک وقت میں متوجہ ہو سکتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک اعمال بہت معمولی نہ ہوں تو آسانی کے ساتھ ایک سے زیادہ کی طرف توجہ نہیں کی جا سکتی۔ لیکن اگر اعمال بہت معمولی ہوں تو زیادہ تذبذب کے بغیر دو یا زیادہ سے زیادہ تین کی طرف توجہ ہو سکتی ہے۔ لیکن جہاں اعمال کم خود حرکتی ہوتے ہیں جیسا کہ جیولس سیزر کے قصہ میں چار خطوط کا وقت واحد میں لکھوانا اور ایک خط کا خود لکھنا ہے تو ایسی صورت میں ذہن لازمی طور پر نہایت سرعت کے ساتھ ایک دوسرے طرف ڈانواڈول ہوگا اور اس لئے وقت کی بچت نہ ہوگی۔

جن اشیاء کی طرف توجہ مقصود ہو اگر وہ دقیق احساسات ہوں اور ان کے صحیح فہم کی بھی کوشش کی جائے تو یہ ثابت ہوا ہے کہ ایک کی توجہ دوسرے کے ادراک میں بڑی حد تک حائل ہوتی ہے اس میدان میں پروفیسر ونٹ نے بہت اچھا کام کیا ہے ڈائل پر ایک سوئی نہایت تیزی کے ساتھ گھومتی ہے۔ ایک گھنٹی بجائی جاتی ہے اور وہ یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ گھنٹی کے بجنے پر سوئی کس جگہ پر تھی۔ اس حالت میں دو مخالف جہتیں ہیں ایک نظر کی اور دوسری آواز کی جن پر وقت واحد میں توجہ کرنی ہے۔ لیکن طویل اور صابر تفتیش کے بعد یہ ثابت ہوا ہے کہ انسان

بصری کی طرف ٹھیک اس وقت جب کہ گھنٹی درحقیقت بجتی ہے شاذ ہی توجہ ہو سکتی ہے یا یوں کہو کہ ہو ہی نہیں سکتی۔ یا تو اس سے پہلے کا نقطہ نظر آتا ہے اور یا بعد کا۔

اقسام توجہ مختلف طور پر توجہ کی مختلف قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ یہ یا تو (ا) معروضات حس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی) یا (ب) معروضات تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)

(ج)، یہ یا تو بالذات ہوتی ہے یا مشتق۔ بالذات اس وقت ہوتی ہے جب کہ مبحث یا مہیج بذات خود بغیر کسی شئے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا ہے مشتق اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی کسی اور شئے کے ایتلاف پر مبنی ہوتی ہے جو ذاتی طور پر دلچسپ ہوتی ہے۔ میں جس کو مشتق کہتا ہوں، اس کو توجہ ادراکی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ ازیں توجہ یا تو (ھ)، انفعالی اضطراری غیرارادی بلاسعی ہوئی ہے یا (و)، فعلی اور ارادی۔

توجہ ارادی ہمیشہ مشتق ہوتی ہے۔ ہم کسی شئے کی طرف متوجہ ہونے کی کبھی کوشش نہیں کرتے مگر کسی بعیدی دلچسپی کی خاطر جس کا یہ کوشش باعث ہوگی۔ لیکن حسی اور عقلی دونوں قسم کی توجہیں غیرارادی و ارادی دونوں ہو سکتی ہیں۔

ذاتی و حسی قسم کی توجہ غیرارادی میں ارتسام حسی یا تو بہت شدید پرحجم فوری ہوتا ہے یا یہ مہیج جبلی ہوتا ہے، یعنی ایسا ادراک جو اپنی شدت کے بجائے اپنی نوعیت کی بنا پر ہمارے بعض خلقی رجحانات کو متاثر کرتا ہے اور اس میں بلاواسطہ ایک تہیجی کیفیت ہوتی ہے۔ جبلت کے باب میں ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مہیج مختلف حیوانات کے لئے کیونکر مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی عجیب چیزیں، متحرک اشیاء، جنگلی حیوانات، چمکدار چیزیں، خوبصورت چیزیں، دھاتی چیزیں، الفاظ، حملے، خون وغیرہ۔

ذاتی اور حسی مہیجات سے متاثر ہونا بچپن اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے

سن رسیدہ ہو کر عموماً ہم وہ مہیج انتخاب کر لیتے ہیں جو ایک یا زائد اغراض دوامی سے تعلق رکھتے ہیں، اور باقی سے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی۔ لیکن بچپن میں قوت عمل زیادہ ہوتی ہے اور ایسی کوئی باقاعدہ غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ آیا وہ قابل توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ بعید سرعت کے ساتھ ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف منتقل ہوتی ہے اور یہی بات ان کے ابتدائی اسباق کو پریشان کر دیتی ہے کوئی شدید حس ہو جن اعضا کو اس کا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ اور بچہ اس وقت جو کام کرتا ہوتا ہے اس کو قطعاً بھول جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی مصنف کہتا ہے کہ توجہ کی یہ بے اختیاری یا اضطراری نوعیت بچہ کو ایسا کر دیتی ہے کہ گویا ان اشیاء کے مقابلہ میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں وہ خود اپنا کم ہے اور ان کا زیادہ ہے اور معلم کے لئے پہلے اسی پر غالب آنا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کی توجہ کی یہ نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جبلتہً متاثر کرنے کی قوت رکھتا ہے، بلکہ تجربۂ ماضی اور ان چیزوں کی تعلیم سے تعلق رکھتا ہے جو تجربۂ ماضی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بے اختیاری حسی توجہ مشتق ہوتی ہے۔ ان اشیاء کو محرکات توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے دلچسپی حاصل کرتا ہے، یا یہ ان کے ساتھ مرکب ہو کر ایک پیچیدہ شئے بنجاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ مسک میں آجاتا ہے مثلاً خفیف تھپتھپاہٹ کوئی دلچسپ آواز نہیں ہے بہت ممکن ہے کہ دنیا کے عام شور میں اس کا امتیاز نہ ہو سکے۔ مگر جب یہ کسی خاص بات کا اشارہ ہوتا ہے: مثلاً عاشق کا کھڑکی کو تھپتھپانا تو اس کا ادراک نہ ہونا بہت مشکل ہوتا ہے ہربارٹ لکھتا ہے:۔

"غلط عبارت ایک ادیب کے کانوں کو کس قدر بری معلوم ہوتی ہے

غلط سر ایک مغنی کے کانوں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے۔ یا اسی طرح ایک مہذب شخص کو بد تمیزی کس قدر گراں گزرتی ہے۔ جب علم کے ہم کو ابتدائی اصول اس قدر ازبر ہو گئے ہوں کہ ہم ان کا کامل اکتیاز وسہولت کے ساتھ اپنے ذہن میں اعادہ کر سکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس خود اصول کس قدر آہستہ آہستہ اور غیر متیقن طور پر یاد ہوتے ہیں۔ خصوصاً جب کہ موضوع کے ابتدائی اصول ہم میں اس کے لئے کافی رجحان پیدا نہیں کر دیتے۔ توجہ اور اکی کا بہت ہی چھوٹے بچوں میں اس وقت بیّن طور پر مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی ایسی گفتگو میں جو ہنوز ان کے فہم سے باہر ہوتی ہے اچانک کہیں کہیں کوئی ایسا لفظ سن لیتے ہیں جسکو وہ جانتے ہیں اور اس کو آپ ہی آپ دہراتے ہیں۔ نیز اس کا کتوں میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم اس کا ذکر کرتے ہیں اور اس کا نام لیتے ہیں تو وہ ہماری طرف دیکھتا ہے۔ اس سے وہ وصف بھی کچھ دور نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ ذہنوں سے تعلیمی گھنٹوں میں ظاہر ہوتا ہے یعنی جس لمحہ میں ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے اس کی طرف ضرور متوجہ ہوتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تعلیم غیر دلچسپ اور تادیب کم ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور سنائی دیا کرتا تھا مگر جتنی دیر کوئی کہانی سنائی جاتی تھی اتنی دیر کے لئے ہمیشہ موقوف ہو جاتا تھا۔ جب لڑکے کچھ سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یہ کس طرح معلوم ہو جاتا تھا کہ کہانی کب شروع ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر استاد کے کلام کا کچھ نہ کچھ حصہ ہر وقت سنتے رہتے تھے۔ لیکن اس میں سے بیشتر ان کے گذشتہ علم اور اشغال سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا۔ اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہوتے ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ خیالات کو تازہ کرتے تھے، جو منظوم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ نئے ارتسامات آسانی کے ساتھ مرکب ہو جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم اور جدید خیالات سے ملکر ایک مجموعی

دلچسپی پیدا ہو جاتی تھی جو غیر متعلق تصورات کو باب شعور کے باہر ڈھکیل دیتی تھی اور ان کے بجائے تھوڑی دیر کے لئے توجہ مجتمع ہو جاتی تھی۔

جب ہم تمثالات کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود ہیجان یا دلچسپی کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت غیر ارادی عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ تمثالات کسی بعیدی غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں یا محض اس بنا پر دلچسپی کا کہ وہ ایسی شئے سے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز کر دیتی ہے تو اس وقت یہ مشتق ہوتی ہے۔ ممکن ہے دماغی تموجات اس وقت اس قدر مرتب نظام میں جمع ہو جائیں اور ان کو معروض کے ساتھ اس قدر گہری محویت ہو کہ معمولی حسوں ہی کو نہیں بلکہ سخت ترین تکالیف کو بھی شعور سے خارج کر دیں سیکل وبڑلی اور رابرٹ ہال کے متعلق مشہور ہے کہ ان میں یہ قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپینٹر اپنے متعلق کہتے ہیں کہ اکثر ایسا ہوا ہیں نے عصبی درد کی حالت میں لیکچر شروع کیا اور درد اس قدر شدید ہوتا تھا کہ مجھے یہ خیال ہوتا تھا کہ آج تقریر کرنا کسی طرح ممکن نہ ہوگا۔ لیکن جوں ہی قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریائے خیال میں کچھ دور تک شناوری کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ انجام پر پہنچ گیا اور توجہ ختم ہوگئی۔ اب درد اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہ ہو سکتی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ اتنی مدت تک میں نے کیوں کر محسوس نہیں کیا۔

توجہ ارادی | ڈاکٹر کارپینٹر کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے زور سے کچھ دور تک بڑھ جاتا تھا۔ یہ کوشش ہی فعلی یا ارادی توجہ کو ممتاز کرتی ہے۔ یہ ایک احساس ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے لیکن اس پر بھی اکثر اس کو ناقابل بیان کہیں گے۔ جب ہم بہت ہی خفیف ارتسام کو محسوس کرنا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذائقہ لامسہ کسی میں سے بھی ہو ہم کو حسی دائرے میں توجہ ارادی نظر آجاتی ہے۔ جب کبھی ہم ایسی حس کو پہچاننا چاہتے ہیں جو اور حسوں کے انبوہ میں ملی ہوئی ہوتی ہے تو ہم حسی حلقے میں اس کو دیکھ لیتے ہیں۔ جب ہم نسبتہً قوی ہیجانات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی

ایسی شئے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طبعاً موثر نہیں ہے تو ہم توجہ ارادی کو پاتے ہیں۔ بالکل انھیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پا لیتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و ممیز کرنے کی کوشش کریں، یا محنت سے ایک معنی اور اس کے مشابہ معنی میں امتیاز کریں، یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جمے رہیں جو ہماری خواہش کے اس قدر خلاف ہو کہ اگر اس کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو یہ فوراً ہیجانی اور جذبی قسم کی تشالات کو جگہ دیدے۔ فرض کرو کہ ایک شخص ایک دعوت میں ہے اس کے پاس جو شخص بیٹھا ہے وہ اس کو آہستہ آہستہ نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول نصیحتیں کر رہا ہے، اور سب مہمان دلچسپ چیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے ہے اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی توجہی سعی کام میں لائے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سکنڈ سے زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوششوں کا اعادہ ہوتا ہے جو مضمون کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہی سعی سے ذہن کی طرف آتا ہے، اگر وہ طبیعت کے توافق ہوتا ہے تو نشو و نما پاتا ہے اور اگر ان کا نشو و نما دلچسپ ہوتا ہے تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے۔ کچھ دیر ہوئی ڈاکٹر کار پینٹر نے کہا تھا کہ دریا کے خیال مجھ کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ یہ انفعالی دلچسپی کم و بیش مدت تک رہ سکتی ہے جیسے ہی یہ کمزور پڑتی ہے توجہ کسی غیر متعلق شئے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور پھر ممکن ہے ارادی کوشش بحث کی طرف پلٹا لائے اور یہی سلسلہ جاری رہے موافق حالات میں یہ سلسلہ گھنٹوں تک جاری رہ سکتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس مدت میں نفسیاتی معنی کے اعتبار سے ایک ہی غیر متغیر شئے کی طرف توجہ نہیں ہو رہی بلکہ اشیاء کا ایک سلسلہ ہے جو باہم تعلق رکھتا ہے جس سے صرف ایک ہی موضوع بنتا ہے اور جس پر توجہ جمی ہوئی ہے۔ کوئی شخص کسی ایسی شئے کی طرف مسلسل توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی نہ ہو۔

بعض موضوع ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشوونما نہیں ہوتا۔ یہ شعور سے خارج ہی ہو جاتے ہیں۔ اور ذہن کو کسی ایسی شئے کی طرف متوجہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو ایسی غیر متناہی "تازہ کوشش کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے۔ اور حتی الامکان مقابلہ کرنے کے بعد اپنے سے نسبتاً زیادہ تسویقی مطالبات کے آگے سر تسلیم خم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے مباحث ہوتے ہیں جن سے وہ خوف زدہ گھوڑے کی طرح بدکتا ہے۔ اور جن کی جہاں اس نے جھلک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ شخص کے لئے فضول خرچی کے عین شباب کے وقت اس کی گھٹتی ہوئی پونجی کا خیال ہے لیکن فضول خرچ ہی کو کیوں لیں؛ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسی اغراض کا خیال جو شوق کے منافی ہو لمحہ بھر سے زیادہ نہیں ٹھیر سکتا۔ یہ عین عنفوان شباب میں "تذکیر موت کے مشابہ ہے فطرت اس قسم کے خیالات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتی۔ اے تندرست ناظر کب تک تم اپنے مقبرے کا خیال کئے جاؤ گے۔ نسبتاً معمولی امثلہ میں بھی اسی قدر وقت ہوتی ہے اور خصوصاً جب کہ دماغ تھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملۂ زیر بحث کی ناخوشگواری سے بچنے کے لئے ذرا ذرا سے بہانے تلاش کرلئے جاتے ہیں۔ مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو راکھ کرید ے گا۔ کرسیاں سیدھی کرے گا میز کو سیدھا کرے گا، اخبار اٹھائے گا' الماری میں سے کوئی کتاب نکال لیگا' ناخن بنانے لگے گا، غرض کہ کسی نہ کسی طرح صبح کا وقت ضائع کر دے گا۔ اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہوگا۔ اور محض اس لئے کہ منطق کے سبق کے لئے تیاری کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے! اس لئے اس کے علاوہ وہ ہر کام کرے گا۔

علاوہ ازیں معروض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض کا باصرہ سے تعلق ہے تو یہ نظر سے اوجھل ہو جائے گا۔ اگر سامعہ سے تعلق ہے تو ناقابل سماعت ہو جائے گا (بشرطیکہ ہم اس کی طرف قطعی طور پر متوجہ نہ ہوں)

ہیلم ہولٹز جس نے اپنی توجہ جسی کے اس طور پر سخت ترین امتحانات لئے ہیں کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیائے کے دیکھنے پر مجبور کیا ہے جو عموماً نظر انداز کردی جاتی ہیں، وہ شبکی رقابت کی فصل میں اس مسئلے کے متعلق بعض عجیب باتیں بیان کرتا ہے۔ جس مظہر کا شبکی رقابت نام ہے وہ یہ ہے کہ اگر ہم ہر ایک آنکھ سے ایک مختلف تصویر کو دیکھیں (مثلاً جیسی ذیل کی مجسم نمائی تصویر ہے) تو شعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا ایسا ہوگا کہ دونوں کا کچھ کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں ملکر کبھی نہ آئیں گی۔ ہیلم ہولٹز کہتا ہے۔

میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام کی طرف توجہ کر سکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر کے لئے نظر آتا رہتا ہے، بحالیکہ دوسرا بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایسا اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک نظام کے اور پھر دوسرے نظام کے خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کا پابند کرنا بہت مشکل ہے سوائے اس حالت کے جب کہ ہم اس کے دیکھنے کے ساتھ کسی ممتاز غرض کا بھی ایتلاف رکھیں جو توجہ کے فعل کو ہمیشہ تازہ کرتا رہے۔ ایسا خطوط کے گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی چیزوں کا مقابلہ کرنے سے ہو سکتا ہے۔ توجہ کا ایسا توازن جو ذرا دیر کے لئے بھی باقی رہے کسی حالت میں قایم نہیں ہو سکتا توجہ کو جب اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو قدرۃً نئی نئی چیزوں پر مبذول ہونا چاہتی ہے۔ اور جیسے ہی اس کے معروض کی دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور کوئی نئی چیز غور کرنے کے لئے باقی نہیں رہتی، اسی وقت یہ ہماری مرضی کے بغیر کسی اور شئے پر صرف ہونے لگتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک ہی معروض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہم کو معروض کے متعلق کوئی نہ کوئی نئی شئے دریافت کرنے کی جستجو میں رہنا چاہئے، خصوصاً اس وقت جب کہ اور قوی ارتسامات ہم کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوں۔

ہیلم ہولٹز کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ جسی پر صادق

آتے ہیں تو توجہ ذہنی پر ان کو بدرجۂ اولیٰ صادق آنا چاہیئے۔ کسی موضوع فکر کی طرف مسلسل توجہ قایم رہنے کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ ہم اس کو متواتر الٹتے پلٹتے رہیں۔ اور بتدریج اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مقرر اور غیر متبدل طور پر بار بار آنے والا تصور ذہن پر صرف مرض ہی کی حالت میں قابض وحاوی ہوسکتا ہے۔

ذکاوت و توجہ اب یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ جو ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کے لئے توجہ مسلسل اس قدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اگتے پھولتے اور پھلتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نتیجہ سے خوش ہوتے اور از سر نو توجہ کو قائم کرتے رہتے ہیں۔ لیکن جو ذہن اسباب سے عاری کند و غیر مخترع ہوتا ہے وہ بہ مشکل کسی موضوع کی طرف دیر تک توجہ کر سکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی دلچسپی کے امکانات کو ختم کر دیتی ہے عالی طبع اشخاص کے متعلق عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں مسلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے متعلق یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت انفعالی یا غیر ارادی قسم کی ہوتی ہے۔ ان کے تصورات جمجاتے ہیں۔ ان کے زرخیز ذہنوں میں ہر مضمون کی غیر محدود شاخیں پھوٹتی چلی جاتی ہیں اور اس طرح ممکن ہے کہ وہ گھنٹوں مست رہیں لیکن علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے، ان کی توجہ انھیں عالی طبع بنا دیتی اور جب ہم معاملہ کی نہ تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ کی نوعیت میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے عالی طبع انسان کے ذہن میں یہ زنجیر نما سلسلوں کی طرح ہوتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی معقول قانون کے ذریعہ سے سمجھاتا رہتا ہے۔ اس لئے ہم توجہ کو توجہ مسلسل کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع شعور گھنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غیر مربوط ہوتا ہے معروضات کوئی معقول ربط نہیں رکھتے ہیں۔ اور ہم توجہ کو آوارہ

یا غیر مستقل کہتے ہیں۔

غالباً طباعی فی الحقیقت انسان کو توجہ ارادی کی عادت کے حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے، اس لئے معمولی ذہنی وہب ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کے فضائل کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کی جاسکتی ہیں۔ لیکن توجہ خواہ تو طباعی کی بدولت ہوتی ہو، یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر حاوی ہو جاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شئے کی طرف باربار واپس بلا لینے کی قابلیت تمیز سیرت و ارادہ کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ نہ ہو تو وہ صاحب اختیار نہیں ہو سکتا۔ جو تعلیم اس قوت یا قابلیت کو ترقی دے وہی تعلیم بہترین ہو گی۔ لیکن اس معیار کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی نسبت اس کی تعریف کر دینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تعلیمی اصول توجہ سے متعلق ہے اور وہ یہ کہ بچہ کو پڑھنے سے پہلے مضمون میں جس قدر زیادہ دلچسپیاں ہوں گی اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہو گا۔ اس لئے اس کو اس طرح پڑھاؤ کہ وہ ہر نئی شئے کو کسی پہلی حاصل کردہ شئے کے ساتھ منسلک کرلے، اور اگر ممکن ہو تو استعجاب پیدا کر دو۔ تاکہ نئی شئے کسی ایسی سوال کے جواب یا جزو جواب کے طور پر آئے جو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا۔

توجہ کی عضویاتی شرائط

مندرجۂ ذیل توجہ کی عضویاتی شرائط معلوم ہوتی ہیں۔

(۱) قبل اس کے کہ کسی شئے کی طرف توجہ ہو سکے۔ قشر کے متعلقہ مرکز تصوری اور حسی دونوں طرح سے تہیج ہونے چاہئیں

(۲) اس کے بعد آلۂ حس اپنے عضلاتی کل پرزوں کو درست کر کے اس کو صحیح طور پر محسوس کرنے کے لئے تیار ہو۔

(۳) غالباً قشری مرکز کی طرف خون کی زیادتی ہونا بھی لازمی ہے۔

ان میں سے تیسری شرط کا تو میں آیندہ کوئی تذکرہ نہ کروں گا کیونکہ ہمارے پاس اس کا مفصل ثبوت موجود نہیں ہے، میں نے صرف اس کو عام مثلات کی

بنا پر بیان کر دیا ہے۔ پہلی اور دوسری شرط کا ثبوت ممکن ہے اور ان پر بحث کرنے کے لئے بہترین ترتیب یہ ہوگی کہ پہلے دوسری شرط سے بحث کی جائے۔

آلات حس کا تطابق

یہ صرف حسی ہی میں نہیں بلکہ عقلی توجہ میں بھی ہوتا ہے۔ جب ہم حسی معروضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہے۔ دیکھتے اور سنتے وقت ہم اپنی آنکھوں اور کانوں کو بلا کسی ارادہ کے مناسب وضع میں کر لیتے ہیں اور سر اور جسم کو بھی موڑ لیتے ہیں۔ چکھتے اور سونگھتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروضات سے مطابق کر لیتے ہیں۔ سطح کو محسوس کرتے وقت ہم آلۂ لمس کو مناسب طور پر اس پر پھیرتے ہیں۔ ان تمام افعال میں مثبت قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کے کرنے کے علاوہ ہم ان انقباضات کو روکتے بھی ہیں جن کے نتیجہ میں حائل ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ مثلاً چکھتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں اس کا نتیجہ کم و بیش اس امر کا عضوی احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے اس عضوی احساس کو ہم عموماً خود اپنے فعل کا جزو خیال کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہم میں ہمارے آلات حس کی مطابقت کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ پس اگر کسی شئے میں ذاتی طور پر ہیجان پیدا کرنے کی قوت ہو تو وہ آلۂ حس کو اضطراری طور پر اپنے مطابق کر لیتی ہے۔ جس کے دو نتیجے ہوتے ہیں۔ اول فعل زیر بحث کا احساس ہوتا ہے۔ دوسرے معروض کی وضاحت و صفائی بڑھ جاتی ہے۔

لیکن عقلی توجہ میں بھی اسی قسم کی فعلیت کے احساسات ہوتے ہیں ان احساسات کی غالباً فیخنر نے سب سے پہلے تحلیل کی تھی۔ اور ان قوی احساسات سے جن کا ابھی نام لیا جا چکا ہے ممتاز کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے "جب ایک حاسہ کے معروضات سے توجہ کو دوسرے حاسہ کے معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں، تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی تناؤ کے

تغیر کا ایک ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف زور پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے یا کان ایک طرف کو مایل ہوتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ یہ احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اور کسی شئے کی طرف غور سے دیکھنے یا کسی شئے کو توجہ سے سننے کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے توجہ پر زور پڑتا محاورہ ہے یہ فرق اس وقت خاص طور پر وضاحت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے۔ جب توجہ آنکھ اور کان کے مابین نہایت ہی سرعت کے ساتھ ڈانواڈول ہوتی ہے۔ اور جب ہم لمس ذائقہ یا شامہ کے ذریعہ سے کسی شئے کا دقیق طور پر امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس کے اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔

جب میں حافظے یا خیال کی کسی تصویر کو ممیز طور پر ذہن کے سامنے لانا چاہتا ہوں تو مجھے بالکل وہی احساس ہوتا ہے، جیسا کہ آنکھ یا کان کے ذریعے سے کسی شئے کے محسوس کرنے کی کوشش کرتے وقت ہوا تھا۔ لیکن اس مماثل احساس کی مقامیت بہت مختلف ہوتی ہے۔ حقیقی اشیاء (نیز تمثالات مابعد) کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے، اور (جب ایک حاسہ سے دوسرے حاسہ کی طرف توجہ منتقل ہوتی ہے)، اس کی جہت صرف خارجی آلات کے مابین تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور باقی سر پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافظہ یا تخیل کی حالت مختلف ہوتی ہے، کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے بالکل سمٹ آتا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے سر کے اس حصہ میں پناہ لی ہے جو دماغ سے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصویر میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے نہ آئے گی جس نسبت سے میں اپنی توجہ آگے کی طرف زور دوں گا بلکہ اس نسبت سے آئیگی جس نسبت سے کہ میں اسکو پیچھے کی طرف سمیٹوں گا۔

تصورات حافظہ وغیرہ کی طرف توجہ کرتے وقت جو پیچھے کی طرف سمٹاؤ محسوس ہوتا ہے۔ وہ سب مجھے اپنے اندر تو زیادہ تر اس احساس کا بنا ہوا معلوم ہوتا ہے جو ڈھیلوں کے باہر اور اوپر کی طرف

واقعی طور پر گردش کرنے سے پیدا ہوتا ہے (جیسی گردش کہ نیند کی حالت میں ہوتی ہے) اور جب ہم کسی خارجی شئے کو دیکھتے ہیں تو ان کا عمل اس بالکل برعکس ہوتا ہے۔

لیکن آلۂ حس کا یہ تطابق توجہ حسی تک میں بھی لازمی و ناگزیر عمل نہیں ہے یہ ایک ثانوی نتیجہ ہوتا ہے جس کو روکا جا سکتا ہے جیسا کہ بعض مشاہدات سے ثابت ہے۔ یہ عموماً صحیح ہے کہ جو شئے ہماری ساحت نظر کے حاشیہ میں ہوتی ہے اس کی طرف اس وقت تک توجہ منعطف نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ نظر کو منعطف نہ کرے۔ اس وجہ سے تطابق و گردش کی ایسی حرکات کا بہت امکان ہوتا ہے جو اس کی تصویر کو قعر مرکزی یا سب سے زیادہ حسیت والے نقطہ پر قایم کردیں مگر سعی کو کام میں لا کر مشق کی جائے تو ہم حاشیہ کے شئے کی طرف آنکھوں کو حرکت دیئے بغیر بھی متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان حالات میں معروض کبھی پوری طرح صفائی کے ساتھ نظر نہیں آتا کیوں کہ شبکیہ پر اس کے عکس کا محل وقوع صفائی کو ناممکن کر دیتا ہے۔ لیکن ہر شخص بطور خود کوشش کر کے اپنے آپ کو مطمئن کر سکتا ہے ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح شعور ہو جاتا ہے جتنا کہ کوشش کرنے سے قبل تھا مدرسوں کے استاد اسی طرح ان لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں۔ جن کی طرف وہ بظاہر نگراں معلوم نہیں ہوتے۔ عموماً عورتیں اپنی حوالی کی بصری توجہ کو مردوں کی نسبت زیادہ سدھاتی ہیں۔ ہیلم ہولٹز اس واقعہ کو اس قدر دلچسپ پیرائے میں بیان کرتا ہے کہ میں اس کے پورے مشاہدے کو نقل کروں گا وہ مجسم نما کی تصویروں کے جوڑوں سے جن پر ایک لمحہ بھر کیلئے برقی روشنی پڑتی تھی، ایک مجسم شئے کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تصویریں ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جن کو کبھی کبھی بجلی کا شعلہ روشن کر دیتا تھا۔ اور ان درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو اِدھر اُدھر ہونے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان میں سے ایک سوراخ کر دیا گیا تھا۔ اس سوراخ میں سے کمرے کی روشنی آتی تھی جس کی وجہ سے اندھیرے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک چمکدار نقطہ ہوتا تھا۔ متوازی

بصری محوروں کے ذریعہ یہ نقطے ملکر ایک پوری تمثال بن گئے۔ ڈھیلے کی خفیف سی بھی حرکت اس تمثال کی وجہ سے فوراً معلوم ہو جاتی تھی۔ کیوں کہ یہ فوراً دُہری ہو جاتی تھی۔ اس طرح ہیلمہولٹز نے یہ تحقیق کی کہ اگر آنکھوں کو حرکت نہ دی جائے تو سادہ خطی شکلیں شعلے کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جب شکلیں پیچیدہ فوٹو ہوتی ہیں تو اس وقت ان کے مجموعے کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے شعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ لکھتا ہے کہ "یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ جب ہم تصویروں کے سوراخوں پر پوری طرح سے نظر جمائے رہتے ہیں اور ان کی مجموعی تمثال کو دو میں منفرق نہیں ہونے دیتے اس وقت قبل اس کے روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تاریک ساحت کے کسی حصہ کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزا سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصہ میں ہوتے ہیں۔ پس اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع وتطابق یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کی کسی منتخبہ حصہ کی طرف قائم کر سکتی ہے ممکن ہے کہ یہ مشاہدہ توجہ کے کسی آئندہ نظریہ کے لئے سب سے زیادہ اہم ثابت ہو۔"

مرکز کا تصوری ہیجان

لیکن اس اختبار میں اگر تصویر کے محیطی حصہ کے ساتھ تطابق نہ ہو تو پھر اس کے ہماری توجہ میں حصہ دار ہونے کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شئے پر صرف کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضامند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہوگا؟ اس سے ہم عمل کے دوسرے پہلو پر پہنچ جاتے ہیں۔ اور یہ وہی تصوری تہیج ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ تصویر کے حاشیہ کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حتی الامکان واضح تصور قایم کرنا چاہتے ہیں۔ تصور حس کی امداد کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ کوشش کے ساتھ آئے

اور ان حالات میں اس کا اس طرح سے آنا اس احساس کا باقی جزو ہوتا ہے جس کو جد وجہد توجہ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہی افعال میں کس قدر عمومیت کے ساتھ اس شئے کا پہلے سے خیال موجود ہوتا ہے جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ مسٹر لیوس اس کو ادراک پیشین کہتے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصطلاح وقوع تجربہ سے پہلے اس کا خیال کرنے کے لئے بہترین ہے جب توجہ عقلی ہوتی ہے اس وقت تو اس کا ہونا لازمی ہے کیوں کہ اسی حالت میں جس شئے کی طرف توجہ ہوتی، وہ تصور، داخلی محاکات، یا تعقل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصوری تعمیر کا وجود حسی توجہ میں بھی ثابت کریں، تو پھر اس کا ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت توجہ حسی اپنے اوج کمال پر ہوتی ہے تو اس وقت یہ بتانا ناممکن ہوتا ہے کہ مدرک کا کس قدر جزو باہر سے ارتسام ہو رہا ہے۔ اور کس قدر ذہن سے آرہا ہے لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیاری کرتے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی شئے قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر مسئلۂ زیر بحث کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی ہوگا۔

زمان ردعمل کے اختبارات میں اگر ہم اپنی توجہ اس حرکت کی طرف مبذول رکھیں جو ہم کرنے والے ہیں تو اس سے وقفہ کی مدت کم ہو جاتی ہے۔ آٹھویں باب میں ہم نے اس کمی کی یہ وجہ بیان کی تھی کہ جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ حرکی مرکز کو پہلے ہی سے اس قدر بھرا ہوا پاتا ہے کہ بس چھوٹنے کے لئے تیار ہوتا ہے اس لئے ردعمل کی طرف انتظاری توجہ کرنے سے مرکز متعلقہ میں ایک طرح کی نیم ہیجانی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

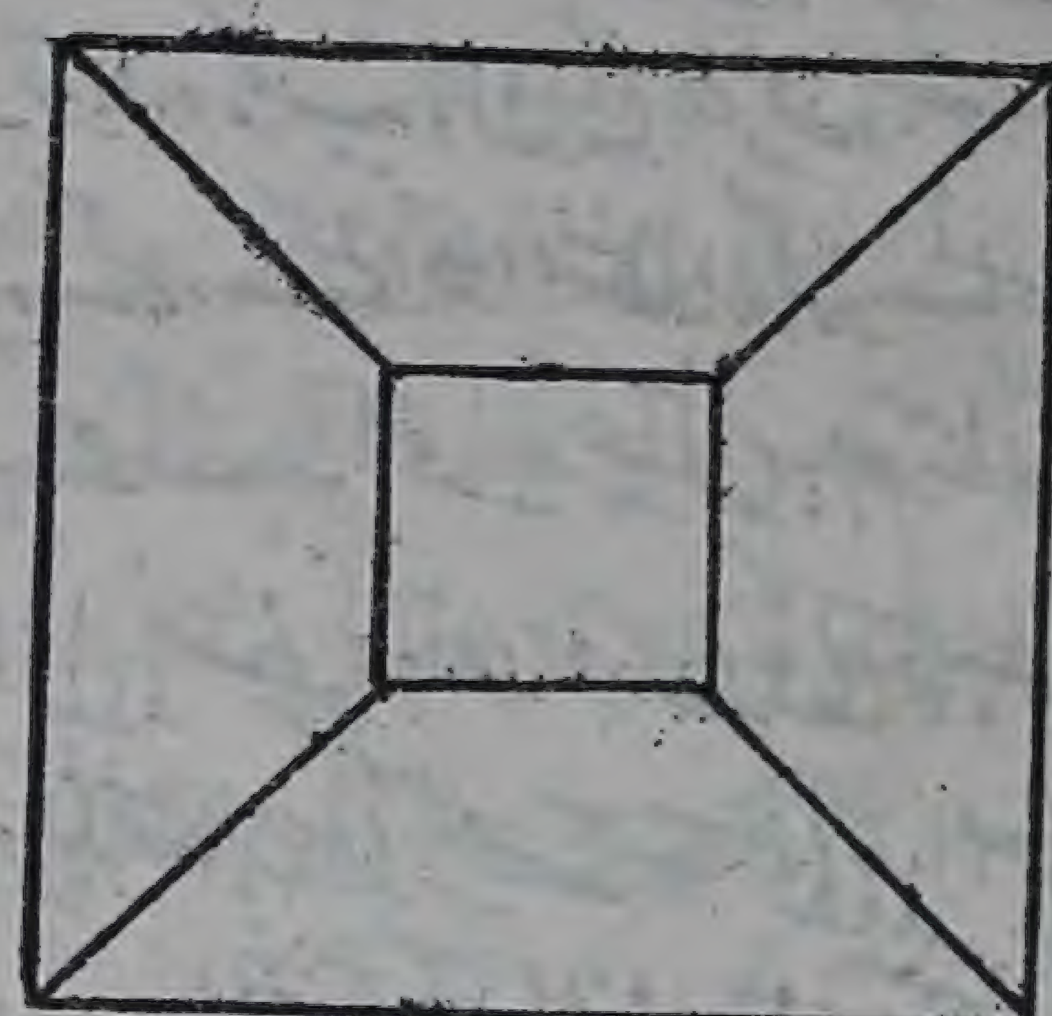
اگر وہ ارتسام جس کو ہمیں محسوس کرنا ہے، بہت ہی کمزور ہو تو اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قوی تر شکل کی طرف مبذول کر کے تیز کرلیں، ہیلم ہولٹز کہتا ہے کہ اگر کسی زائد سرتی کا مشاہدہ کرنا چاہیں تو مناسب ہوگا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی ہمیں تلاش ہے۔ اگر تم کسی گمگمے کو جو کسی زائد سرتی کے

مطابق ہو۔ مثلاً آوازی کی جو زائد سرتی کے، اپنے کان کے مقابل لاؤ، اور پھری کا سر نکالو تو تمہیں ایسا معلوم ہوگا کہ گمکئے سے جو کی آواز بہت زور سے سنائی دیتی ہے..... گمکئے کے ذریعہ قوی کرنے کے طریقہ سے یہ آلہ کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا بھی کام دے سکتے ہیں۔ جو معمولاً سنائی نہیں دیتی۔ کیوں کہ جب گمکئے کو بتدریج علٰحدہ کرتے ہیں توجہ کمزور پڑ جاتا ہے۔ لیکن توجہ جو ایک مرتبہ اس کی طرف رجوع ہو چکی ہے اب اس کو زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے۔ اور مشاہدہ کرنے والا اب جو کی سرتی کو بلا امداد خارجی اپنے کان سے سرکی قدرتی اور غیر متغیر آواز میں سنتا ہے۔

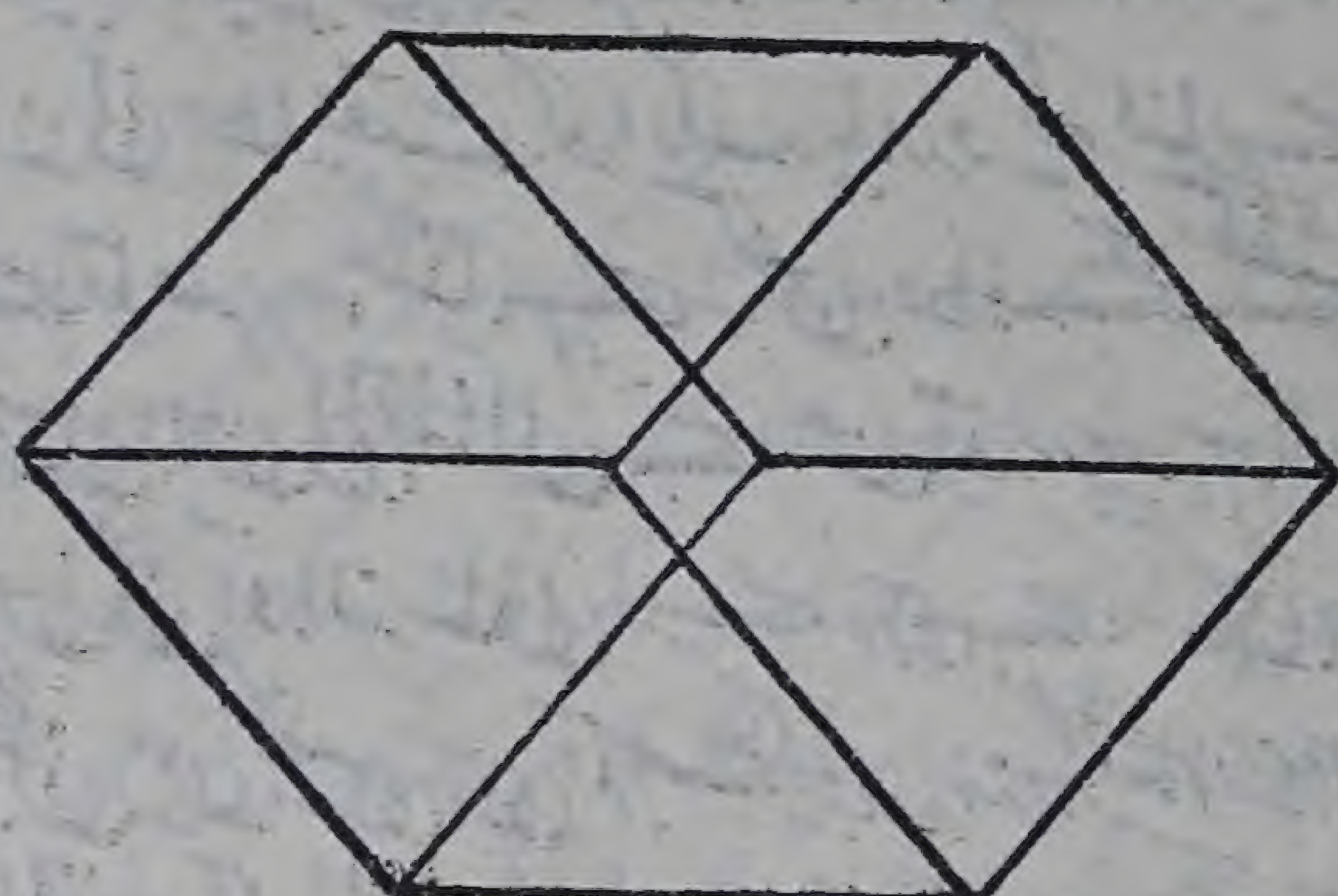
ونٹ اس قسم کے تجربات پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہی بات کمزور و گریزاں بصری ارتسامات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے ایک تصویر پر بجلی کے شعلوں سے روشنی ڈالو ان شعلوں کے مابین طویل وقفے ہونے چاہئیں پہلے، یا بعض اوقات دوسرے یا تیسرے شعلہ کے بعد بمشکل کوئی شے شناخت ہو سکے گی۔ لیکن مبہم تصویر کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہتا ہے۔ ہر تدریجی شعلہ اس کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح آخر کار ہم کو نسبتہً واضح طور پر ادراک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی فعلیت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں جس میں بعض اتلافات کی بناء پر ہم کو کسی زاید سرتی کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں اعادہ کرتے ہیں اور آخر کار ہم اس کو اس آواز میں پہچان لیتے یا مشاہدہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایسی معدنی شے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی تمثال کو تازہ کر دیتا ہے۔ جو کم و بیش قطعی طور پر خود ارتسام کے ساتھ کافور ہو جاتی ہے مختلف قسم کے ارتسامات کے لئے مختلف قسم کے تطابقات کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ کے دباؤ کا داخلی احساس ان ارتسامات کی قوت کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جن کے ادراک کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

ان تمام باتوں کے سمجھنے کا فطری طریقہ یہ ہے کہ ایسے دماغی خلیہ کا خاکہ پیش نظر رکھا جائے۔ جن پر دو سمتوں سے عمل ہو رہا ہے۔ یعنی معروض اس کو خارجی طور پر مہیج کرتا ہے، اور دماغی خلایا داخلی طور پر متاثر کرتے ہیں۔ دماغی خلیہ کی پوری قوت ہر دو اجزا کے اتحاد عمل کی طالب ہوتی ہے۔ معروض پر اس وقت پورے طور پر توجہ نہیں ہوتی اور نہ پوری طرح اس کا ادراک ہو سکتا ہے جب یہ محض موجود ہی

ہوتا ہے۔ بلکہ اس کا موجود ہونا، اور داخلی طور پر متمثل ہونا دونوں ضروری ہے۔
اب جو چند تجربات بیان کئے جاتے ہیں ان کے سمجھنے میں کوئی دقت نہ ہوگی
مثلاً ہیلم ہولٹز ان مجسم نمائی تصاویر کے متعلق جن پر ایک لمحہ کے لئے برقی روشنی ڈالی گئی مندرجہ
ذیل مشاہدہ بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو تصویریں اتنی سادہ ہوتی ہیں کہ ان کا میرے
لئے دوگونہ دیکھنا نسبتہً دشوار ہوتا ہے، میں ان کو دوگونہ دیکھنے میں کامیاب ہو سکتا ہوں،
اگرچہ وہ لمحہ بھر ہی کیلئے نظر کے سامنے کیوں نہ آئیں۔ اور وہ اس ترکیب سے کہ جس وقت
میں غور سے خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ یہ دوگونہ کیسی نظر آنی چاہئیں، میں ان کو دوگونہ دیکھ
لیتا ہوں اس صورت میں توجہ کا اثر خالص ہے کیوں کہ کل عضلی حرکات خارج کر دی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۵۶



شکل نمبر ۵۵

نیز رقابت شکلی کے متعلق لکھتے ہوئے ہیلم ہولٹز کہتا ہے اس میں دو حسوں کے
مابین کوئی زور آزمائی یا کشتی نہیں ہوتی، بلکہ اس کا انحصار ہماری توجہ کے قایم کرنے یا
اس سے قاصر رہنے پر ہوتا ہے۔ بلا شبہ ایسا مظہر تو کوئی اور شکل ہی سے دستیاب ہوگا
جو ان اسباب کے مطالعہ کے لئے جو توجہ کے متعین کرتے ہیں، اس قدر موزون ہو یہی
کافی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اور پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعوری ارادہ
کیا جائے جس چیز کے دیکھنے کی ہمیں توقع ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو
قائم کرنا چاہیئے۔ اس کے بعد یہ واقعی طور پر نظر آنے لگے گی۔

اشکال نمبر ۵۵ و نمبر ۵۶ میں جہاں نتیجہ مبہم ہے، وہاں ہم ایک
ظاہری شکل سے دوسری کی طرف، پہلے ہی سے اس شکل کا تصور کر کے

جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں، تغیر کر سکتے ہیں۔ اسی طرح سے ان معمون میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خطوط ملکر ایسی شئے کی تصویر پیدا کر دیتے ہیں جس کو جو کچھ بظاہر تصویر سے ظاہر ہوتا ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ شہ اس قسم کی تمام تصویروں میں جہاں کوئی شئے غیر نمایاں ہوتی ہے جس کا پائیں گاہ سے تمیز کرنا مشکل ہوتا ہے، ممکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں لیکن جب ایک بار دیکھ لیتے ہیں، تو ہم اس کی طرف پھر جب چاہے متوجہ ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اب ہمارے تخیل میں اس کا ذہنی شئے ہوتا ہے۔ فرانسیسی زبان کے ان مہمل الفاظ Pasdelien Rhone querons سے فوراً ہی کون انگریزی کے یہ الفاظ خیال کر سکتا ہے Paddle your own canoé لیکن جس شخص سنے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے تو وہ کب ان کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھنٹے کے بجنے کا انتظار کرتے وقت ذہن اس کی تمثال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی آواز سنائی دے رہی ہے۔ یہی حال منتظرہ قدموں کی آہٹ کا ہے جنگل میں کیسی ہی آہٹ کیوں نہ ہو مگر شکاری اس کو شکار ہی کی سمجھتا ہے علیٰ ہذا مفرور کو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں جتنی ٹوپیاں نظر آتی ہیں، ان کو ذرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ ہی کی ٹوپی خیال کرتا ہے ذہن میں جو تمثال ہوتی ہے وہی توجہ ہے۔ اور جس شے کی تلاش ہوتی ہے اس کا ادراک پیشیں آدھا ادراک ہوتا ہے۔

اس وجہ سے لوگ سوائے ان چیزوں کے، جن کا دیکھنا انھیں سکھایا گیا ہے، اور چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر کو دیکھ سکتا ہے جو اس کو ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے، اور جس کو ہزاروں میں سے ایک بھی خود بخود نہیں دیکھ سکتا۔ شاعری اور فنون لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہمارا اجمالیاتی ذوق پوری طرح سے ترقی کر سکے، اور غلط جذبہ سے متاثر نہ ہو یہ ضروری ہے کہ پہلے کوئی شخص بتائے کہ کون کون سے پہلو انتخاب کرنے چاہئیں اور کن کن چیزوں کی تعریف کرنی چاہئے۔ کنڈرگارٹن یا تعلیم الاطفال میں ایک مشق یہ بھی

ہوتی ہے کہ لڑکوں سے پوچھا جاتا ہے کہ پھول یا مصنوعی پرند کی وہ کتنی خصوصیات کو بتا سکتے ہیں جن حصوں کا ان کو پہلے سے علم ہوتا ہے۔ وہ ان کے بلا تامل نام لے دیتے ہیں مثلاً پتیاں، دم چونچ ٹانگیں وغیرہ لیکن ممکن ہے کہ گھنٹوں دیکھیں اور ننھے پنجے وغیرہ اُن کو نظر نہ آئیں۔ ہاں جب ان کی توجہ ایکبار ان جزئیات کی طرف منعطف کرادی جاتی ہے تو اس کے بعد وہ انھیں ہر دفعہ دیکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ عموماً ہم انھیں اشیاء کو دیکھتے ہیں جن کا ہمیں ادراک پیشیں ہوتا ہے۔ اور ہمیں ادراک پیشیں صرف ایسی چیزوں کا ہوتا ہے جن پر ہمارے لئے نشان لگا دیا جاتا ہے، اور نشانات ہمارے ذہنوں میں ثبت ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کی منجدھار میں کھوئے جائیں۔

تعلیمی استنباطات اول تو بچے اس مضمون سے جس کی ان کو تعلیم دی جارہی ہے ناواقف محض ہوتے ہیں۔ اور سبق پڑھتے وقت ان کی عقل اُپلے چھننے چلی جاتی ہے ان کی توجہ کے قوی کرنے کے لئے کوئی صورت نکالنی چاہئے۔ ایسی صورت میں استاد کو کام کے ساتھ کسی شئے کو وابستہ کرکے شوق دلانا چاہئے اگر کوئی داخلی شئے نہ ملے تو انعام کے لالچ یا سزا کے خوف ہی سے سہی اگر کوئی مضمون خود بخود توجہ کو اپنی طرف منعطف نہ کرتا ہو تو اس کے لئے کہیں اور سے دلچسپی مستعار لینی چاہئے۔ لیکن بہترین دلچسپی داخلی ہوتی ہے اور ہمیں کسی جماعت کو تعلیم دیتے وقت نئی چیزوں کو عقلی کڑیوں کے ذریعہ ایسی چیزوں کے ساتھ منسلک کرنا چاہئے جن کے ان کو ادراک پیشیں ہو چکے ہیں۔ پہلے سے دیکھی اور پہچانی ہوئی شئے کی طرف ذہن آسانی کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور یہ پھر نئی شئے کے ذہن میں آنے کا موجب ہوتی ہے۔ یہ نئی شئے کے لئے بہ اصطلاح ہربارٹ ادراکی جمگھٹ ہو جاتا ہے۔ اب یہ معلم کی سمجھ پر مبنی ہے کہ وہ کس قسم کے ادراکی جمگھٹ سے کام لے۔ نفسیات تو صرف عام اصول مقرر کر سکتی ہے۔ دوسرے اس ذہنی آوارہ گردی کو لینا چاہیئے جو ممکن ہے آگے چلکر

ہم کو پڑھتے یا سنتے وقت تکلیف دے۔ اگر توجہ داخلی حس کے اعادہ پر کرنی ہو تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سننے کی عادت ہی کافی نہیں بلکہ سُننے یا دیکھے ہوئے الفاظ کو صاف طور سے ادا بھی کرنا چاہئے اس سے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے گی۔ تجربہ سے یہ بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ میں اپنے آوارہ گرد ذہن کو کسی گفتگو یا تقریر کی طرف اس طرح سے بہت زیادہ متوجہ رکھ سکتا ہوں کہ جن الفاظ کو سنوں ان کی گونج کو فعلی طور پر اپنے کانوں میں دوبارہ محسوس کروں۔ میرے شاگردوں میں سے بعض نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا اور ان کا بیان ہے کہ ان کو اس سے نفع ہوا ہے۔

توجہ اور اختیار میرے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا توجہ کو کلیتہً عصبی شرائط ہی متعین کرتی ہیں۔ میری رائے میں جس قدر اشیاء کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان کا اسی طرح سے تعین ہوتا ہے عصبی کل پرزوں کے بغیر کوئی شے ہماری توجہ کو منعطف نہیں کر سکتی لیکن ہماری ذہنی نظر کو اپنی طرف منعطف کرا لینے کے بعد جس قدر توجہ کسی شئے کی طرف ہو سکتی، اس کا سوال دوسرا ہے۔ بسا اوقات ذہن کو اس کی طرف مشغول رکھنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم اپنی مرضی کے مطابق کم و بیش کوشش کر سکتے ہیں۔ اگر یہ احساس جھوٹا نہ ہو۔ اگر ہماری کوشش روحانی اور ایک غیر محدود قوت ہو تب تو اس میں شک نہیں یہ نتیجے کے پیدا کرنے میں دماغی شرایط کے ساتھ برابر کی حصہ دار ہوگی۔ اگرچہ یہ کوئی نیا تصور پیدا نہ کرے مگر اس کے باوجود یہ شعور میں لاتعداد تصورات کے قیام کو گہرا اور طویل کر دیگی، جو بصورت دیگر نسبتہً سرعت کے ساتھ محو ہو جاتے۔ اس طرح سے جو وقفہ ملتا ہے ممکن ہے وہ ایک سکنڈ سے زیادہ نہ ہو۔ مگر یہ ایک سکنڈ بھی حد سے زیادہ اہم ہو سکتا ہے کیوں کہ جب دو ائتلافی نظام قریبًا مساوی ہوتے ہیں تو محفوظات کی متواتر رد و بدل میں بسا اوقات صرف ایک سکنڈ کی کم و بیش توجہ سے یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ آیا ایک نظام قوت پاکر میدان

شعور پر قابض ہو جائے گا اور نشو و نما پائے گا یا دوہرا۔ جب اس کا نشو و نما ہو چکتا ہے تو ممکن ہے کہ یہ ہم کو عمل پر آمادہ کرے، اور وہ عمل ہمارے نوشتۂ تقدیر پر مہر آخری ہو۔ جب ہم ارادہ کے باب پر پہنچیں گے تو معلوم ہو گا کہ ارادی زندگی کے کل تماشے کا مقدار توجہ پر مدار ہوتا ہے۔ مخالف حرکی تصورات میں اس کی خفیف سی کمی وبیشی معاملے کا تصفیہ کر دیتی ہے۔ لیکن حقیقت کا تمام تر احساس، حیات ارادی کے تمام جوش و خروش ہمارے اس احساس پر مبنی ہو تا کہ اس میں واقعات کا لمحہ بہ لمحہ حقیقتہً تصفیہ ہو۔

اور یہ ایسی زنجیر کی جھنکار نہیں ہے جو قرنہا قرن پہلے تیار ہوئی تھی، یہ احساس جو زندگی و تاریخ میں ایسے عبرت ناک جوش پیدا کر دیتا ہے ممکن ہے محض واہمہ بھی نہ ہو۔ ممکن ہے کوشش ایک اصلی قوت ہو۔ اور محض نتیجہ بھی نہ ہو۔ اور ممکن ہے اس کی مقدار غیر محدود ہو۔ اس مقام پر سنجیدہ حکیم کا آخری لفظ اقرار لاعلمی ہے کیونکہ جو قوتیں اس میں دخل رکھتی ہیں وہ اسقدر نازک ہیں کہ ان کا کبھی بالتفصیل اندازہ ہوتا نظر نہیں آتا۔ بہر کیف نفسیات اپنے لئے کامل جبریت کا مسلک اختیار کرنے پر مجبور ہے اگر کسی ایسی قوت کا وجود بھی ہو تو یہ اس کو اختیار کے نتائج سے نکال دے گی میں بھی کل علمائے نفسیات کی طرح اس کتاب میں اسی پر عمل کروں گا۔ حالانکہ اسبات سے بھی خوب واقف ہوں کہ اس قسم کا طرز عمل (اگرچہ نظمی تدبیر ہے جو واقعات کو سادہ اور علمی طریق پر ترتیب دینے کے لئے جائز ہے) لیکن کسی طرح بھی مسئلۂ جبر و اختیار کا تصفیہ نہیں کرتا۔

باب ۱۳

تعقل

ذہن کی مختلف حالتوں کے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں۔

وہ عمل جس سے ہم کسی موضوع بحث کو ممیز و ممتاز کرتے اس میں اور دوسری چیزوں میں حد فاصل قائم کرتے اور اس کو پہچانتے اور شناخت کرتے ہیں اس کو تعقل کہتے ہیں ظاہر ہے کہ جب ایک ہی ذہنی حالت بہت سی چیزوں کا خیال کرتی ہے تو یہ لازمی طور سے بہت سے تعقلات کی حامل ہوتی ہے۔ اگر یہ حالت اس طرح سے متعدد تعقلی فعل انجام دیتی ہو تو اس کو تعقل مرکب کی حالت کہہ سکتے ہیں۔

ہم کو ایسی اشیاء کا تعقل ہو سکتا ہے جن کو خارج از ذہن قرار دیا جاتا ہے مثلاً دخانی انجن یا من گھڑت چیزوں میں پری یا محض عقلی اور فرضی چیزوں میں جیسے فرق یا عدم۔ لیکن جس شئے کو ہم سمجھتے ہیں ہمارا تعقل اسی شئے کا ہوتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور شئے کا نہیں ہوتا یعنے اس کے بجائے کسی اور شئے کا تعقل نہیں ہوتا اگرچہ اس پر اضافہ بہت کچھ ہو سکتا ہے۔ عالم ہمارے تفکر و تدبر کے لئے بے قیاس مواد پیش کرتا ہے، اس میں سے ہماری توجہ کوئی ایک جزو انتخاب کر لیتی ہے، ہر فعل تعقل اسی توجھی انتخاب سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی جزو کو بغیر کسی قسم کے انتشار کے مضبوط پکڑے رہتا

تعقل ہے ۔ انتشار اس وقت واقع ہوتا ہے جب ہم کو اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ جس شے کا ہمارے سامنے ذکر کیا گیا ہے وہ ہمارے معنی کے مطابق ہے یا نہیں ۔ اس لئے تعقلی عمل کے کامل ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر نہ صرف یہ کہے کہ میری فلاں شئے مراد ہے بلکہ یہ بھی کہے کہ فلاں شئے میری مراد نہیں ہے۔ اس لئے ہر تعقل جو کچھ ہوتا ہے وہی رہتا ہے اور کبھی دوسرا نہیں ہو سکتا ذہن مختلف اوقات میں اپنی حالتیں اور اپنے معنی تبدیل کر سکتا ہے ایک تعقل کو چھوڑ کر دوسرا تعقل اختیار کر سکتا ہے، لیکن جس تعقل کو یہ چھوڑ دیتا ہے اس کے متعلق کسی طرح سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اپنے بعد کے تعقل میں منتقل ہو گیا ہے۔ کاغذ کا ٹکڑا جو ایک منٹ قبل سفید تھا اس کو میں اب سوختہ وسیاہ دیکھتا ہوں ۔ لیکن میرا سفیدی کا تعقل سیاہی کے تعقل میں نہیں بدلا، بلکہ یہ خارجی سیاہی کے مقابلہ میں اور بھی نمایاں معلوم ہوتا ہے جس سے میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ سیاہی کاغذ کا تغیر ہے، اگر سفیدی کا تعقل باقی نہ رہتا تو مجھے سیاہی کے علاوہ اور کسی شئے کا علم نہ ہوتا ۔ چنانچہ ارادۂ طبیعی اشیاء کے تغیر کے مابین عالم تعقلات افلاطون کے عالم مثل کی طرح سے اٹل اور مستحکم موجود ہے۔ بعض تعقلات اشیاء کے ہوتے ہیں، بعض حوادث اور بعض اوصاف کے لیکن خواہ تو تعقل شئے کا ہو یا حادثہ اور وصف کا اگر یہ اس طرح سے ممیز و منفرد ہو جاتا ہے جس سے اس میں اور دوسری اشیاء میں تفاوت و امتیاز ہو سکے تو بس اتنا تعقل شناخت کے لئے کافی ہے ۔ اس کو یہ یا وہ کہہ دینا کافی ہو گا ۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی شئے کا تضمن نہ ہو یا محض برائے نام بھی ہو تو محض تعبیر سے اس کا تعقل ہو سکتا ہے ۔ اہم بات صرف اتنی ہے کہ بروقت گفتگو ہم اس کو پہچانتے ہوں اور جانتے ہوں کہ ہاں فلاں شئے ہی کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے ۔ اور اس کے لئے استحضار کامل کی ضرورت نہیں ہے اگرچہ ایسی ہی شئے کیوں نہ ہو جس کا کامل طور پر استحضار ہو سکتا ہو ۔

ان معنی میں ان جانوروں تک کو تعقل ہو سکتا ہے جو باعتبار عقل

نہایت ہی ادنیٰ سطح پر ہوتے ہیں۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ جب دوسری بار تجربے سے ان کو سابقہ پڑے تو وہ پہچان لیں کہ ہاں یہ وہی تجربہ ہے جو پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اگر سلّوسانپ کے ذہن میں یہ خیال گذرا کہ، ارے جس شئے کو میں بھول گیا تھا یہ تو پھر وہی میرے سامنے ہے تو وہ بھی صاحب تعقل ہو سکتا ہے۔ یہی ایک ہونے کی حس ہمارے شعور کی اصل بنیاد ہے۔ کسی ایک امر کے متعلق شعور کی مختلف حالتوں میں غور و فکر ہو سکتا ہے اور ان میں سے بعض حالتوں کو یہ بھی علم ہو سکتا ہے کہ ہم اسی امر پر غور کر رہے ہیں جس پر ہم سے پہلے کی حالتیں غور کر چکی ہیں۔ بالفاظ دیگر ذہن ایک ہی شئے کے خیال کرنے کا ارادہ کر سکتا ہے، اور جس وقت ایک ہی شئے کے خیال کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس وقت جان سکتا ہے کہ میں اسی شئے کے متعلق خیال کر رہا ہوں

مجرد و کلی اور مشکوک چیزوں کے تعقل

مراد معنی کی حس شعور کا عجیب و غریب عنصر ہوتی ہے یہ ذہن کے ان گریزاں اور تغیر پذیر واقعات میں سے ہے جن پر تامل کو دسترس نہیں ہوتی اور یہ ان کو اس طرح سے علیحدہ کر کے جانچ پرکھ اور تامل نہیں کر سکتا جس طرح سے علم دیدان کا ماہر ایک کیڑے کو پن میں لگا کر لوٹ پلٹ کر دیکھتا ہے۔ اس کا تعلق معروض کے حاشیہ سے ہوتا ہے اور یہ ایک ایسے میلان کا احساس ہوتا ہے جس کے عصبی رخ پر بلاشبہ ابھرتے اور دبتے ہوئے ایسے لاتعداد اعمال ہوتے ہیں جن کا ان کے خفیف اور پیچیدہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا (دیکھو باب ۱۸) مُہندس کے سامنے ایک شکل ہوتی ہے، لیکن وہ اس امر سے پوری طرح سے واقف ہوتا ہے کہ اس کے خیالات اور تعداد اشکال پر منطبق ہوتے ہیں اور اگرچہ ایک خاص طول کے خطوط اس کے پیش نظر ہوتے ہیں، ان کی ایک خاص جہت اور رنگ ہوتا ہے لیکن ان جزئیات میں سے کوئی شئے بھی اس کی مراد نہیں ہوتی۔ جب میں دو مختلف جملوں میں لفظ انسان استعمال کرتا ہوں۔ ممکن ہے دونوں حالتوں میں میرے ہونٹوں سے ایک ہی آواز نکلے اور میری ذہنی آنکھ میں ایک ہی ذہنی تصویر پیدا ہو لیکن اس کے

ساتھ ہی لفظ کے ادا کرتے اور تصویر کا تمثل قائم کرتے وقت میری بالکل دو مختلف چیزیں مراد ہوں اور اس امر کا کہ میری دو مختلف چیزیں مراد ہیں مجھے اس وقت علم بھی ہو۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ جولیس کس قدر حیرت ناک انسان ہے تو اس وقت مجھے پوری طرح علم ہوتا ہے کہ اس معنی میں انسان سے میں نے نپولین بونا پارٹ اور اسمتھ کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ انسان کس قدر حیرت ناک شئے ہے تو اس سے میں کسی کو مستثنیٰ نہیں کرتا جب اس شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی قسم کا احساس ہوتا ہے جو ایسی شئے کو جو اس کے بغیر شور و شغب اور خواب و خیال معلوم ہوتی ہے، ایک فہمیدہ شئے میں منتقل کر دیتا ہے اور میرے فکر کے آئندہ حصہ کے تعین کا باعث ہوتا ہے، یعنے بعد کے کل الفاظ و تمثالات کو ایک خاص طریق پر متعین کر دیتا ہے۔

کسی ذہن کا عادتی تمثل کتنا ہی واضح اور مقرون کیوں نہ ہو، مگر بایں ہمہ جن اشیاء کا استحضار ہوتا ہے وہ ہمیشہ ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ گویا علایق کے حاشیہ سے گھری ہوئی ہیں، اور یہ حاشیہ معروض ذہن کا اسقدر لازمی جزو ہوتا ہے جتنی کہ خود اشیاء ہوتی ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہم کو اشیا کی انواع اور انواع کے افراد کا تدریج ہی علم ہوتا ہے اور اشیاء کے مخصوص اوصاف و خواص اور خود اشیاء کا رفتہ ہی رفتہ تصور کر سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہم کو کلی اور مجرد کا (جیسا کہ اہل منطق کہتے ہیں) آہستہ آہستہ ہی شعور ہو سکتا ہے۔ ہم کو ان معروضات کا بھی شعور ہوتا ہے جو محض مشکوک ہوتے ہیں، جن کا واضح طور پر استحضار نہیں ہوتا اور ان کا بھی شعور ہوتا ہے جن کی تمام جزئیات کا استحضار ہوتا ہے۔ جو شئے مشکوک ہوتی ہے اس کا تعین اس کے علایق سے ہوتا ہے ہم ایسی شئے کا خیال کرتے ہیں جس کے متعلق بعض واقعات کا لازمی طور پر علم ہونا چاہئے۔ لیکن ہم ہنوز یہ نہیں جانتے کہ جب اس شئے کے متعلق ہم کو قرار واقعی علم ہو جائے گا، تو اس وقت یہ کیسی معلوم ہوگی۔ مگر ہم کو علایق کا اس قدر علم ضرور ہوتا ہے جو اس موضوع کو ذہن کے دیگر معنی سے منفرد و ممتاز کر دینے کے لیے کافی ہیں

مثلاً ہم ہمیشہ متحرک رہنے والی مشین کا تعقل کر سکتے ہیں، اس قسم کی مشین ایک خاص متعین قسم کا مسئلہ ہوگی اور ہمیشہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو مشین واقعاً ہمارے سامنے ہے وہ ہمارے خیال کے مطابق ہے یا نہیں۔ اب یہ امر کہ ایک شئے کے ہونے کا امکان بھی ہے یا نہیں اس کے اس طرح مشروط طور پر تعقل کرنے میں مانع نہیں آتا۔ گول مربع یا سیاہ سفید شئے بالکل متعین تعقل ہیں۔ اب یہ ایک محض اتفاقی امر ہے کہ جس حد تک محض تعقل کا تعلق ہے یہ ایسی اشیاء کے لیے ہیں جو دنیا میں ہم کو کبھی نظر نہیں آتیں اور ایسی بنا پر جن کی ہم کوئی تمثال قایم نہیں کر سکتے۔

اسمیہ اور تعقلیہ میں اس باب میں بہت اختلاف ہے کہ ذہن مجرد و کلی تصورات قایم بھی کر سکتا ہے یا نہیں یا یوں کہو کہ مجرد اور کلی معروضات کا ذہن کو تصور ہو سکتا ہے یا نہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس حیرت انگیز واقعہ کے مقابلہ میں کہ ہمارے خیالات باوجود اختلاف کے ایک ہی ہو سکتے ہیں، یہ امر کہ وہ ایک منفرد شئے ہے یا اشیاء کا ایک مجموعہ ہے یا کوئی وصف ہے یا کوئی ناقابل تصور شئے ہے چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ ہمارے معنی، منفرد جزئی غیر متعین مشکوک اور کلی ہر قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک فرد واحد کو جب دنیا سے علٰحدہ کر کے پہچانا جاتا ہے اس وقت اس کا بھی اسی قدر تعقل ہوتا ہے جتنا کہ اس کے کسی نہایت ہی عام وصف کا۔ مثلاً وجود کو جب اس کو اس طرح سے علٰحدہ کر کے دیکھا جاتا ہے تو اس کا تعقل فرد واحد کے تعقل سے زیادہ نہیں ہوتا۔ کلی تعقلات کو جو اہمیت دیدی گئی ہے وہ ہر نقطۂ نظر سے تعجب خیز ہے۔ حیرت ہے کہ سقراط سے لیکر اب تک فلاسفہ جزئی کے علم سے اس قدر نفرت اور کلی کے علم کی اس قدر عظمت کیوں کرتے رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر یہ بات اور بھی قابل حیرت معلوم ہوتی ہے کہ زیادہ عظمت کے قابل زیادہ اہم چیزوں کا علم ہونا چاہیئے اور زیادہ اہم مقرون و منفرد اشیاء ہوتی ہیں۔ کلی تصور کا صرف اسی قدر فایدہ ہے کہ اس سے استدلال کے ذریعہ سے ہمکو انفرادی چیزوں کے متعلق نئے حقائق معلوم ہوتے ہیں علاوہ بریں اگر کوئی شخص

اپنے معنی کو ایک منفرد شئے تک محدود رکھنا چاہے تو غالباً اس کے لیے تو زیادہ پیچیدہ دماغی اعمال کی ضرورت ہوگی۔ علم خواہ منفرد و جزئی کا ہو یا کلی کا اس کے حیرت ناک ہونے میں کسی صورت میں کمی نہیں ہوتی حاصل یہ کہ قدیم زمانے کی کلی کی پرستش کو اوندھی تصوریت یا مغالطۂ غار کے علاوہ کچھ اور نہیں کہہ سکتے کسی شئے کے اس وقت تک ایک ہی ہونے کا تعقل نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ تعقل نئی ذہنی حالت میں نہ ہو صفحہ ۱۷۵ پر جو کچھ کہہ چکے ہیں اس کے بعد یہ کہنا کچھ بہت ضروری نہیں معلوم ہوتا مثلاً کرسی ایسی شئے ہے جس کا مجھے اس وقت تعقل ہے۔ میں اس سے کل بھی واقف تھا اور دیکھنے کے ساتھ ہی میں نے اس کو پہچان لیا تھا۔ لیکن اگر آج اس کرسی کے متعلق میں یہ خیال کروں کہ یہ وہی کرسی ہے جس کو میں نے کل دیکھا تھا تو ظاہر ہے کہ اس کے ویسا ہی ہونے کا تعقل فکر کے لیے ایک نئی پیچیدگی ہے جس کی بناء پر اسکی داخلی ساخت بھی بدل جانی چاہیے۔ مختصر یہ کہ ازروئے منطق یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی خیال کی دو تدریجی نقلیں ایک شئے کو وہی خیال کریں واقعہ یہ ہے کہ ایسے خیال جن کے ذریعہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہماری ایک ہی شئے مراد ہے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں کبھی ہم اس شئے کو سکونی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور کبھی تغیری نقطۂ نظر سے کبھی اس کی ہمارے ذہن میں براہ راست تمثال ہوتی ہے اور کبھی محض ایک علامت ہوتی ہے، مگر ان سب باتوں کے باوجود کسی نہ کسی طرح سے ہم کو اس کا علم ضرور ہوتا ہے کہ مختلف چیزوں میں سے کونسی ایک ہماری مراد ہے۔ تاملی نفسیات کو یہاں ہتیار ڈال دینے چاہئیں۔ کیونکہ موضوعی زندگی کے تغیرات اس قدر دقیق ہوتے ہیں کہ انکی تشریح اس کی ناقص اصطلاحات سے نہیں ہو سکتی اسے اپنے آپ کو صرف اس امر کی شہادت تک محدود رکھنا چاہیے کہ کل ذہنی حالتوں کے ذریعے سے ایک ہی شئے کا علم ہو سکتا ہے اور اس کے مخالف نظریے کی اس کو تردید کرنی چاہیے۔

باب ۱۵

امتیاز

امتیاز بمقابلہ ائتلاف

سولھویں صفحے پر میں کہہ چکا ہوں کہ بچہ کا پہلا معروض وہ جرم ہوتا ہے جس سے آیندہ چلکر اس کی دنیا بڑھتی ہے نئے اجزا کا باہر سے اضافہ اور پرانے اجزا کے مابین امتیاز ہوتا رہتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر تجربہ ائتلاف و افتراق دونوں سے مرتب ہوتا ہے۔ اور نفسیات کو تحلیلی، اور ترکیبی دونوں انداز پر لکھنا چاہیے۔ ہمارے ابتدائی حسی مجموعوں کی ایک طرف، تو امتیازی توجہ سے تقسیم ہوتی رہتی ہے اور دوسری طرف یہ اور مجموعوں سے مرتبط ہوتے جاتے ہیں۔ اور اس ارتباط کی وجہ یا تو خود ہماری حرکات ہوتی ہیں جو ہمارے حواس کو مکان کے ایک حصہ سے دوسرے حصّہ میں لے جاتی ہیں۔ یا یہ ہوتا ہے کہ نئے معروضات بتدریج آتے ہیں اور ان کی جگہ لے لیتے ہیں جن کا ہم کو ابتداءً ارتسام ہوا تھا۔ ہیوم کا ارتسام سادہ اور لاک کا تصور سادہ ایسے انتزاعات ہیں جو تجربہ کے اندر کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتے زندگی شروع ہی سے۔ ہمارے سامنے مقرونی معروضات لاتی ہیں۔ یہ معروضات باقی دنیا سے مبہم طور پر ملے ہوتے ہیں۔ جو ان کو مکان و زمان میں ڈھانپے رہتی ہے